Alfred-Louis de Prémare

Prophétisme et adultère, d'un texte à l'autre

In: Revue du monde musulman et de la Méditerranée, N°58, 1990. pp. 101-135.

Alfred-Louis de PRÉMARE

PROPHÉTISME ET ADULTÈRE
D'un texte à l'autre

Dans le *Ḥadīṯ*, il est une affirmation qui, attribuée à Abū-Hurayra, l'un des compagnons de Muḥammad les plus cités comme source d'information, se présente sous la forme suivante :

> «Le prophète a lapidé un juif et une juive» [Ibn Ḥanbal, *Musnad*, II, 279-280].

Par là, et entre autres exemples de lapidation s'étant appliqués, sur décision de Muḥammad, non à des juifs mais à des musulmans, était soulevée la question de la sanction à prévoir contre les personnes mariées coupables d'adultère.

Au delà de l'affirmation laconique du fait, se répètent également dans les corpus de *Ḥadīṯ* plusieurs récits sur le même événement, plus ou moins longs, plus ou moins circonstanciés et plus ou moins variables. Par différents canaux, et à une exception près, ils sont toujours mis sous le patronage de compagnons de Muḥammad représentant les sources les plus importantes des gens du *Ḥadīṯ*, en particulier Abū-Hurayra, ʿAbd-Allāh fils du calife ʿUmar et Ibn ʿAbbās. Un récit s'ajoute à l'autre, et tous se répètent souvent plusieurs fois dans un même ouvrage, à des endroits différents, parfois, selon la nature du sujet traité. Sous différentes formes nous les trouvons dans le *Muwaṭṭa'* de Mālik [m. 179/796], dans la *Sīra* d'Ibn Isḥāq [m. vers 150/767], dans le *Muṣannaf* de ʿAbd-al-Razzāq [m. 211/827], lui-même tributaire d'un corpus antérieur, le *Ǧāmiʿ* de Maʿmar [m. 155/771], dans le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal [m. 241/855], dans le *Ṣaḥīḥ* de Buḫārī [m. 256/870], dans celui de Muslim [m. 261/875], dans les *Sunan* d'Abū Dā'ūd [m. 275/889], dans le *Ǧāmiʿ* de Ṭirmiḏī [m. 279/892], bref dans tous les ouvrages de *Ḥadīṯ* des 2ᵉ et 3ᵉ/8ᵉ et 9ᵉ siècles. Nous les retrouvons également dans les ouvrages de commen-

taire coranique comme celui de Ṭabarī [m. 310/923] ou celui de Qurṭubī [m. 671/767].

Pour être ainsi répété inlassablement par tous sous des formes diverses, l'on peut faire valablement l'hypothèse que nous est transmise là, au moins quant au fait brut, quelque chose qui s'est passé au temps des fondations de l'islam en tant que communauté distincte.

Mais, par delà l'affirmation laconique, ce sont les récits qui nous intéressent. Sans négliger pour autant les autres, je concentrerai mon étude sur le récit de la *Sīra* d'Ibn Isḥāq selon la recension d'Ibn Hišām. Ce qui, en effet, me paraît remarquable dans son mode de composition, c'est, amenée par touches successives et sous couvert de *ḥadīṯ*-s d'origines différentes, la synthèse qui est faite de ces éléments apparemment disparates.

Cependant, avant de le présenter et d'en faire l'analyse, il nous est bon de connaître l'une des versions courtes du récit sur la lapidation des deux juifs adultères. Dans la masse de ces versions, j'ai choisi celle qui figure dans le *Muwaṭṭa'* de Mālik, contemporain et rival d'Ibn Isḥāq à Médine. Cette version courte constitue, en effet, une sorte de canevas de ce qui se transmettait à ce sujet dans les débuts de la transmission du *Ḥadīṯ*. Cela ne veut pas dire forcément qu'elle soit la première en date : il peut en avoir existé des esquisses antérieures. Mais, dans l'impossibilité où nous sommes de déterminer quel fut le premier récit qui émergea à ce sujet, la connaissance de cette version nous permettra au moins de mieux analyser celle, multiforme, que nous fournit la *Sīra* au stade final de sa mise en forme par Ibn Hišām. Pour plus de commodité, j'en ai distingué et numéroté les éléments de base, que nous retrouvons à peu de choses près dans toutes les versions de ce type comme dans la *Sīra* elle-même[1].

*

Les textes

La version courte du Muwaṭṭa' [II, 819].

> *Mālik nous a rapporté, de Nāfi', de* '**Abd-Allāh Ibn 'Umar** [qui] a dit :
> **1.** Les Juifs vinrent à l'envoyé de Dieu, et ils lui mentionnèrent qu'un homme d'entre eux et une femme avaient commis l'adultère.
> **2.** L'envoyé de Dieu leur dit alors : « Que trouvez-vous dans la Torah à propos de la lapidation ? » Ils dirent : « Nous dénonçons publiquement les [coupables], et ils sont flagellés ». 'Abd-Allāh Ibn Salām dit alors : « Vous avez menti ! Il y a la lapidation ! » Ils apportèrent donc la Torah et la déployèrent. Et l'un d'eux posa sa main sur le verset de la lapidation, puis il lut ce qu'il y avait avant et ce qu'il y avait après. 'Abd-Allāh Ibn Salām lui dit alors : « Enlève ta main ! » Il enleva sa main, et voici qu'il y avait le verset de la lapidation. Ils dirent donc : « Il a dit vrai, ô Muḥammad, il y a la lapidation ! »
> **3.** Alors l'envoyé de Dieu donna l'ordre au sujet des deux, et ils furent lapidés. Et, dit 'Abd-Allāh Ibn 'Umar, j'ai vu l'homme se pencher sur la femme, la protégeant des pierres.

La version multiforme de la Sīra [II, 193-196].

> *Ibn Isḥāq a dit : Ibn Šihāb al-Zuhrī m'a rapporté qu'il a entendu un homme de science*

*des Muzayna rapporter à Saʿīd b. al-Musayyib qu'***Abū-Hurayra** leur a rapporté que

1. Les rabbins des Juifs s'assemblèrent dans le *bayt al-midrās*[2], au temps où l'envoyé de Dieu arriva à Médine. Un homme parmi eux, après s'être marié, avait commis l'adultère avec une femme juive qui était mariée. Ils dirent donc : « Envoyez [des gens] avec cet homme et cette femme à Muḥammad et demandez-lui comment juger à leur sujet, et chargez-le de prononcer le jugement contre eux. S'il pratique à leur sujet selon votre pratique, à savoir le *tağbīh* — et le *tağbīh*, c'est la flagellation avec une corde de palmier enduite de poix, puis on noircit le visage des deux [coupables], puis on les juche sur deux ânes, leur visage tournés vers l'arrière des ânes —, suivez-le donc , car alors c'est seulement un roi, et déclarez-le véridique. Et si, lui, il décide à leur encontre la lapidation [*rağm*], c'est donc qu'il est un prophète, et alors défiez-vous de lui pour ce qui est entre vos mains, qu'il ne vous le ravisse! » Ils vinrent donc à lui et dirent : « Ô Muḥammad! voici un homme qui, après s'être marié, a commis l'adultère avec une femme qui était mariée. Prononce donc le jugement à leur égard, car nous venons de t'en charger! »

2.1. L'envoyé de Dieu partit alors et vint à leurs rabbins dans le *bayt al-midrās*, et il dit : « Ô peuple des Juifs, faites-moi sortir vos savants! » Et ils lui firent sortir ʿAbd-Allāh Ibn Ṣūrā.

Ibn Isḥāq a dit :

2.2. Certains des Banū Qurayẓa[3] m'ont rapporté que ce jour-là, avec Ibn Ṣūrā, ils lui firent sortir Abū-Yāsir Ibn Aḫṭab et Wahb Ibn Yahūḏa, en disant : « Ceux-ci sont nos savants! » L'envoyé de Dieu les questionna alors; puis il en obtint leur propre réponse, jusqu'au moment où ils dirent, indiquant ʿAbd-Allāh Ibn Ṣūrā : « Celui-ci est le plus savant de tous les autres en Torah ».

Ibn Hišām dit : les mots « *certains des Banī Qurayẓa m'ont rapporté...* », jusqu'aux mots « *le plus savant de tous les autres en Torah* », sont d'Ibn Isḥāq; et ce qui est après fait partie du récit qui précède ces mots.

2.3. L'envoyé de Dieu s'isola donc avec lui, qui était un jeune homme, parmi les plus jeunes d'entre eux. L'envoyé de Dieu le pressa alors de questions, lui disant : « Ô Ibn Ṣūrā, je t'en conjure par Dieu, et je te rappelle les jours de Dieu chez les Fils d'Israël! Est-ce que tu sais que Dieu, dans la Torah, a décidé la lapidation pour celui qui a commis l'adultère après s'être marié? » Il répondit : « Mon Dieu, oui! Par Dieu, ô Abū-l-Qāsim, il est certain qu'ils savent bien que tu es certainement un prophète envoyé; mais ils te jalousent! » *Il poursuit* : l'envoyé de Dieu sortit, et il donna l'ordre au sujet des deux [coupables]. Ils furent donc lapidés à la porte de sa mosquée, chez les Banū Ġanm Ibn Mālik b. al-Najjār. Puis, après cela, Ibn Ṣūrā se rétracta et contesta le prophétisme de l'envoyé de Dieu.

Ibn Isḥāq dit :

2.4. *Alors Dieu Très-Haut révéla à leur sujet* : « Ô toi l'envoyé! Ne t'attriste pas à cause de ceux qui courent ardemment vers l'infidélité, ceux qui disent : "nous croyons", de bouche, alors que leurs cœurs ne croient point; et parmi ceux qui sont juifs, il en est qui prêtent grandement l'oreille au mensonge, qui prêtent grandement l'oreille à d'autres gens qui ne sont pas venus à toi! » *C'est-à-dire : ceux qui ont envoyé de parmi eux ceux qu'ils ont envoyés alors qu'eux-mêmes restaient en arrière et leur avaient ordonné ce qu'ils avaient ordonné : détourner le jugement de sa place exacte. Puis Il dit* : « Ils détournent la parole de sa place exacte en disant : Si on vous apporte ceci, prenez-le! et si on ne vous l'apporte pas » — *c'est-à dire : [si l'on vous dit] la lapidation* — « alors défiez-vous » etc. [cf. *Coran*, **5**, 41].

Ibn Isḥāq dit : Muḥammad b. Ṭalḥa b. Yazīd b. Rukāna m'a rapporté, [le tenant] d'Ismāʿīl Ibn Ibrāhīm [qui le tenait] d'**Ibn ʿAbbās** qui a dit :

3.1. L'envoyé de Dieu ordonna de les lapider. Ils furent donc lapidés à la porte de sa mosquée. Et lorsque le juif sentit l'atteinte des pierres, il se leva vers sa compagne et la couvrit de tout son long, la protégeant de l'atteinte des pierres, jusqu'au moment où ils furent tués ensemble. Et cela fit partie, dit-il, de ce que fit Dieu pour l'envoyé de Dieu pour vérifier l'adultère de leur part.

Ibn Isḥāq a dit : Ṣāliḥ Ibn Kaysān m'a rapporté de Nāfiʿ, affranchi de ʿAbd-Allāh Ibn ʿUmar, et qui le tenait de **ʿAbd-Allāh Ibn ʿUmar**, qui a dit :

2.5. Lorsqu'ils établirent l'envoyé de Dieu comme arbitre à propos des deux [coupables], celui-ci en appela pour eux à la Torah. Et un de leurs rabbins s'assit pour la lire;

et il avait mis sa main sur le verset de la lapidation. Alors — *poursuit-il* — 'Abd-Allāh Ibn Salām frappa la main du rabbin puis il dit : «Voici, ô prophète de Dieu, le verset de la lapidation! il refuse de te le lire!» Alors l'envoyé de Dieu leur dit : «Malheur à vous, ô peuple des Juifs! qu'est-ce qui vous a appelés à délaisser le jugement de Dieu alors qu'il est en vos mains!?» Ils dirent alors : «C'est bien vrai — par Dieu! — qu'on le mettait en pratique parmi nous. Jusqu'au jour où un homme de chez nous commit l'adultère après avoir pris femme; il était de maison royale et faisait partie de la noblesse. Le roi le préserva donc de la lapidation. Puis un homme après lui commit l'adultère, et [le roi] voulut le faire lapider. On lui dit alors : "Non, par Dieu!, à moins que tu lapides Un Tel!" Comme ils avaient dit cela, on se réunit et on arrangea l'affaire en adoptant la flagellation, et on mit à mort la mention de la lapidation et sa pratique». L'envoyé de Dieu — *poursuit-il* —, dit alors : «Je suis donc le premier qui ait ressuscité l'ordre de Dieu et son Livre, et qui l'ait mis en pratique!»

3.2. Puis il donna l'ordre au sujet des deux [coupables], et ils furent lapidés à la porte de sa mosquée. Et, dit 'Abd-Allāh Ibn 'Umar, je fus de ceux qui les lapidèrent.

Ibn Isḥāq dit :

2.6. *Dawūd Ibn al-Ḥuṣayn m'a rapporté, le tenant de 'Ikrima qui le tenait* d'**Ibn 'Abbās** : Les versets de [*la sourate*] *al-Mā'ida* dans lesquels Dieu a dit : «Arbitre entre eux ou bien détourne-toi d'eux; et si tu te détournes d'eux, ils ne te nuiront en rien; et si tu arbitres, arbitre entre eux selon l'équité, car Dieu aime les équitables» [cf. *Coran*, **5**, 42] ont seulement été révélés à propos du prix du sang entre les Banū l-Naḍīr et les Banū Quraiẓa[3]. Ceci, du fait que les tués des Banū l-Naḍīr — qui étaient nobles — on en versait le prix totalement; et que pour les Banū-Quraiẓa, on en versait la moitié du prix du sang; alors ils portèrent cela à l'arbitrage de l'envoyé de Dieu; alors Dieu révéla cela à leur sujet, et l'envoyé de Dieu les amena à la justice à ce propos, et il établit le prix du sang à égalité. *Ibn Isḥāq dit* : Et Dieu sait davantage ce qu'il en fut à ce sujet.

D'un ouvrage à l'autre

Une recension de toutes les versions parallèles concernant le même fait serait fastidieuse. L'on pourrait croire, à première vue, qu'elle est inutile, d'autant que les récits semblent se répéter. Mais ce n'est pas toujours le cas, notamment si l'on considère le cadre global des ouvrages dans lesquels ils sont respectivement placés.

Le cadre global du *Muwaṭṭa'* de Mālik [2e/8e s.] et du *Muṣannaf* de 'Abd-al-Razzāq [2e-3e/8e-9e s.] est thématique et casuistique.

Dans le *Muṣannaf* [VII, 315 sq., n° 13.329-13.369], au livre sur la répudiation, l'auteur consacre un chapitre de 40 *ḥadīṯ*-s à «la lapidation et le statut marital» [*bāb al-rağm wa l-iḥṣān*]. Les opinions des anciens et les récits sur les deux juifs adultères figurent à côté d'autres récits sur plusieurs cas d'adultères de musulmans dont la sanction, venant de Muḥammad ou de l'un de ses successeurs, fut soit la lapidation, soit simplement la flagellation et l'exil suivant les situations. Nous avons donc là un petit compendium de casuistique sur la question de la lapidation. Par quoi il s'avère qu'à la fin du 2e/8e siècle, cette question faisait l'objet de débats parmi les juristes musulmans, soucieux sans doute de situer la loi musulmane par rapport à la loi mosaïque. La lapidation des deux juifs adultères y est racontée dans trois *ḥadīṯ*-s [n° 13.330 à 13.332]. Le premier, attribué à Abū-Hurayra, correspond, avec des variantes notables, à ce que nous trouvons dans la *Sīra* sous ce même patronage, et avec la même chaîne de transmission de Zuhrī[4], mais par Ma'mar; les deux autres attribués à Ibn 'Umar, correspondent, mais toujours avec variantes, à la version courte du *Muwaṭṭa'* traduite au début de cet article, et toujours par le canal de Nāfi'. Ibn 'Abbās n'y figure pas ici comme source.

Cependant, nous n'avons pas là une simple collection de *ḥadīṯ*-s juxtaposés : les récits font partie d'un tout dont l'unité n'est pas seulement constituée par une tête de chapitre. Le chapitre est «composé» en fonction d'une idée de base : la lapidation des adultères est une prescription qui émane à la fois du Coran et de la pratique du prophète et de ses premiers successeurs. En effet, l'ensemble des récits est encadré, au début et à la fin, par l'extrait d'un discours du calife ʿUmar affirmant l'existence d'un verset coranique de la lapidation, et, en avant dernière position, le libellé de ce verset est cité par un *ḥadīṯ* attribué à Ubayy Ibn Kaʿb.

Nous retrouvons le cadre thématique et casuistique, peut-être encore plus marqué, dans le corpus, plus tardif, de Buḫārī [3ᵉ/9ᵉ s.].

La casuistique sur la lapidation y fait partie du livre sur les peines légales [*kitāb al-ḥudūd* + *kitāb al-muḥāribīn min ahl al-kufr wa r-ridda*], et nous avons affaire également à une collection de dits et de cas concernant cette question, dont beaucoup recoupent ce que nous trouvons chez ʿAbd-al-Razzāq, avec les variantes habituelles tant en ce qui concerne les textes qu'en ce qui concerne les chaînes de transmission. Le récit sur les juifs adultères,attribué à ʿAbd-Allāh Ibn ʿUmar, y intervient deux fois : une première fois dans le chapitre sur «la lapidation sous le portique» (de la mosquée) [*bāb al-raǧm fī l-balāṭ*]; une seconde fois, avec quelques variantes, dans le chapitre sur les «lois concernant les tributaires et leur statut marital s'ils commettent l'adultère et sont cités devant l'imām» [*bāb aḥkām ahl al-ḏimma wa iḥṣānihim iḏā zanaw wa rufiʿū ilā l-imām*] [c'est la version du *Muwaṭṭa'* traduite plus haut]. Cependant, nous retrouvons encore le même récit en d'autres endroits du *Ṣaḥīḥ*, chaque fois pour illustrer un problème différent, et nous le retrouvons encore dans la partie réservée au commentaire du *Coran* [**3**, 93]. Le récit est présenté alors comme une «circonstance de la révélation» du verset concerné.

Le cadre thématique et casuistique est encore celui du corpus de Muslim, de même époque que celui de Buḫārī. Les *ḥadīṯ*-s sur les deux juifs adultères figurent, au milieu d'autres, dans le livre des peines légales [*al-Ḥudūd*], au chapitre de la sanction contre l'adultère [*bāb ḥadd al-zinā*]. L'un de ces récits se présente sous une forme assez particulière [il n'y a qu'un des deux coupables, l'homme, et Muḥammad intervient sans qu'on le lui demande]. La chaîne de transmission de ce *ḥadīṯ* est elle-même originale. Nous aurons l'occasion de revenir plus loin sur ce récit en raison de ses particularités.

Le mode d'organisation du *Musnad* d'Ibn Ḥanbal, quant à lui [9ᵉ s.], est tout à fait différent, puisque les *ḥadīṯ*-s y sont regroupés, non par leurs thèmes, casuistiques ou non, mais par les noms des compagnons du prophète et des anciens sous l'autorité desquels ils sont transmis. Nous avons ainsi un *musnad* pour chacun des quatre premiers califes, un *musnad* d'Abū-Hurayra, un *musnad* de ʿAbd-Allāh Ibn ʿUmar etc. Ce mode de regroupement, peu pratique pour les casuistes, présente pour nous le grand intérêt de favoriser souvent la reproduction de pans entiers de documents anciens ou d'informations orales, fournis par tel ou tel transmetteur antérieur.

Ibn Ḥanbal, dans la longue série de *ḥadīṯ*-s qu'il regroupe comme venant d'Abū-Hurayra, ne semble avoir retenu de celui-ci à ce sujet que la brève mention présentée au tout début de cet article. Notons à ce propos que la chaîne de transmission est alors exactement la même que celle de la relation respective du *Muṣannaf* et de la *Sīra*. Pourtant, une partie notable de la collection de ʿAbd-ar-Razzāq, son maître de Ṣanʿa, provenant de Maʿmar Ibn Rāšid, est reproduite dans cette série.

Mais n'y figure aucun récit quelque peu substantiel sur l'épisode qui nous occupe et qui recoupe ce que nous trouvons à ce sujet dans le *Muṣannaf* à partir d'Abū-Hurayra. Il mentionne aussi [II, 450], sous l'autorité d'Abū-Hurayra, un autre des cas de lapidation abondamment représenté dans la collection de son maître yéménite avec des références diverses.

En revanche, c'est dans la série des *ḥadīṯ*-s de ʿAbd-Allāh Ibn ʿUmar qu'Ibn Ḥanbal choisit de rapporter le récit sur la lapidation des deux juifs. Il le fait plusieurs fois : d'abord de façon répétée en plusieurs endroits selon les chaînes de transmission [II, 7, 63, 76, 126], par une simple allusion au fait; deux fois encore en versions très courtes [II, 17, 151]; enfin en un récit relativement complet mais court [II, 5]. Ce récit présente une variation notable en ce qui concerne le «lecteur» de la Torah qui met sa main sur le «verset de la lapidation» pour l'escamoter : ce «lecteur» [*qārīʿ*] est nommé : Ibn Ṣūrīyā, et il est borgne. En revanche, ʿAbd-Allāh Ibn Salām n'apparaît pas : le verbe est au passif et correspond à un indéfini [«on lui dit : enlève ta main!»].

Quant à Ṭabarī [3ᵉ-4ᵉ/9ᵉ-10ᵉ s.], c'est en commentateur du Coran qu'il revient au moins cinq fois sur le même récit, à propos de la sourate **5**, 41-42 [*al-Mā'ida*], se demandant principalement auquel des versets il convient de rapporter l'événement. Le récit complet y intervient deux fois sous l'autorité d'Abū-Hurayra. Mis à part quelques variantes, il reproduit en substance ce qui est transmis dans le *Muṣannaf* de 'Abd-ar-Razzāq, par la chaîne de Maʿmar et de Zuhrī. En l'occurrence, Ibn Isḥāq n'apparaît pas dans la chaîne. Ce n'est donc pas à la *Sīra* de ce dernier qu'il se réfère. Il relate, de plus, trois autres versions sensiblement différentes dont l'une, mise sous le patronage d'Ibn Zayd, pose au commentateur un problème qui, à travers les «circonstances de la révélation», est d'ordre juridique : le verset de la lapidation est-il «abrogé»?

Nous pourrions encore ajouter à cette liste la petite collection de *ḥadīṯ*-s évoqués par le commentateur andalou du *Coran* al-Qurṭubī [m. 671/1272], dans son commentaire de la sourate *al-Mā'ida* [**5**, 41]. Qurṭubī s'appuie essentiellement sur les corpus classiques. Le *ḥadīṯ* qu'il a tiré des *Sunan* d'Abū-Da'ūd [m. 275/889] est particulièrement soucieux de définir la condition essentielle requise par la Torah, selon les deux rabbins [appelés «les deux fils de Ṣūrīyā»] interrogés par Muḥammad, pour qu'une accusation d'adultère soit recevable, à savoir l'attestation de quatre témoins ayant vu les deux coupables leurs sexes accouplés «comme le stylet dans le godet à khol» [*Ǧāmiʿ*, VI, 176-178], précision au demeurant très rabbinique.

Nous pourrions poursuivre ainsi l'investigation dans les différents ouvrages. Cette sélection, volontairement limitée, suffit à nous faire remarquer le caractère très mouvant des traditions mises sous l'autorité des mêmes anciens et transmises, finalement et à peu de choses près, par le canal des mêmes hommes. Certaines variations en sont parfois minimes; d'autres sont plus importantes, et nous aurons l'occasion de remarquer que les variantes lexicales peuvent parfois ne pas être totalement neutres. A partir d'un même fait rapporté la tradition est mouvante, non pas parce qu'elle serait uniquement orale (il y a des écrits, ne serait-ce qu'à l'état d'ébauches, et par le jeu de la dictée), mais parce que les hommes qui transmettent ces récits ont aussi leurs objectifs propres, et rédigent dans un certain cadre littéraire, en fonction d'un certain contexte.

Une seconde remarque, corollaire de la précédente, est que le cadre global des *ḥadīṯ*-s considérés, dans chacun des ouvrages cités à titre de comparaison, n'est

pas le même que celui défini par Ibn Isḥāq. De fait, le récit sur les juifs adultères et la lapidation, dans la *Sīra*, n'est pas d'abord destiné à discuter une question de droit pénal, ni à figurer dans une collection mise sous l'autorité de l'un ou l'autre compagnon de Muḥammad, ni même d'abord d'évoquer des « circonstances de la révélation », bien que ces préoccupations soit également présentes chez lui comme elles sont présentes chez les autres. Mais avant d'aborder ce point, il nous faut évoquer la question même de la sanction de l'adultère telle qu'elle apparaît dans tous ces ouvrages.

*

La lapidation des adultères

On le sait, dans le corpus coranique que nous avons actuellement et que l'on appelle la vulgate othmanienne, aucun passage ne prévoit ou ne préconise explicitement que les adultères soient passibles de la lapidation. Le texte coranique actuel ne prévoit comme peine, au pire, que la flagellation par cent coups de fouet [*al-Nūr*, **24**, 2; voir également *al-Nisā'*, **4**, 15-18]. Encore ne s'agit-il là que d'une peine infligée aux « fornicateurs », et il n'est pas précisé s'il s'agit de personnes mariées ou non. Ce n'est donc pas, apparemment, un des moindres paradoxes, que des *ḥadīṯ*-s consacrés par la tradition sunnite affirment que la lapidation des adultères a été pratiquée plus d'une fois par Muḥammad et ses premiers successeurs, et y prennent appui pour définir une base au droit pénal en la matière. De même, il semble à première vue paradoxal qu'un ouvrage de *Sīra* aussi répandu que celui d'Ibn Isḥāq/Ibn Hišām fasse de la lapidation des adultères la pierre de touche de la restauration de la Loi mosaïque par Muḥammad. Celle-ci, en effet, prévoit bien ce châtiment [cf. *Lévitique* **20**, 10-21; *Deutéronome* **22**, 22-28]. L'on est donc amené à se demander ce qu'il en a été, en fait, dans les pratiques, voire dans certaines versions du Coran. Cette question n'est pas indifférente à l'objet immédiat de notre étude.

La première chose que l'on peut dire est que le débat sur ce sujet semble avoir été prégnant dans les premiers temps de l'islam, qu'il fût simplement théorique ou apologétique, ou qu'il correspondît à des problèmes réels.La casuistique dont nous avons l'écho au début du 3ᵉ/9ᵉ siècle dans le *Muṣannaf* de 'Abd-al-Razzāq en parle largement, et nous la retrouvons dans les corpus officialisés du *Ḥadīṯ* aux 3ᵉ-4ᵉ/9ᵉ-10ᵉ siècles. Les transmetteurs invoquent pour cela l'attitude du fondateur de l'islam et de ses successeurs immédiats à plusieurs reprises. Des récits nous relatent, parfois en détail, des faits de lapidation autres que celui qui concerne les deux juifs, sur décision de Muḥammad ou de l'un des quatre premiers califes, en particulier 'Umar Ibn al-Ḫaṭṭāb et 'Alī Ibn Abī-Ṭālib. Si nous faisons crédit, sinon à tous les détails de ces récits, du moins aux faits bruts qu'ils affirment, il semble bien que dans la communauté naissante, la question n'ait pas été que spéculative, quelles qu'aient pu être les raisons et les circonstances de cette pratique.

Bien plus, les données traditionnelles font état d'un discours vigoureux, ou des *ultima verba* de 'Umar Ibn al-Ḫaṭṭāb peu avant son assassinat, le calife affirmant : « Dieu a envoyé Muḥammad et lui a révélé le Livre; et parmi ce qu'il lui a révélé, il y a le verset de la lapidation. Nous l'avons récité, connu et bien compris. Et

l'envoyé de Dieu a lapidé, et nous avons lapidé après lui». Cette affirmation attribuée à ʿUmar, et dont le contexte, ici encore, est susceptible de nombreuses variations suivant les relations, figure un peu partout dans les ouvrages de *Ḥadīṯ* ou d'histoire : la *Sīra* d'Ibn Isḥāq/Ibn Hišām [IV, 337], le *Muwaṭṭa'* de Mālik, [II, 884] le *Muṣannaf* de ʿAbd-al-Razzāq [VII, n° 13.364], le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal (où elle est répétée au moins sept fois, avec des nuances différentes) [*Musnad*, I, 23-55], les deux *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḫāri et de Muslim, les *Ṭabaqāt* d'Ibn Saʿd, les *Annales* de Ṭabarī [III, 204] etc.

Sans doute n'est-il pas étonnant que le calife ʿUmar soit présenté dans ces textes comme un farouche partisan de la lapidation des adultères, pierre de touche de la pureté de la loi de Dieu restaurée par Muḥammad face aux Juifs infidèles : de nombreuses traditions mettent en lumière l'énergie, voir la violence de son tempérament. Mais, en même temps que par son caractère intransigeant, cela peut s'expliquer aussi et surtout par le fait qu'il fut le conquérant de la Syrie et de la Palestine, pays où l'islam naissant avait à se définir idéologiquement à l'égard des communautés juives et chrétiennes, et sur le terrain de la loi. D'une pratique ancienne, mais somme toute relativement limitée, l'on a pu passer alors à une théorisation, sans que pour autant la pratique ait subsisté. Ceci expliquerait alors la disparition d'un «verset coranique de la lapidation», correspondant à l'abandon d'une pratique primitive, mais allant de pair avec l'intransigeance proclamée dans le principe : Muḥammad n'était-il pas le restaurateur de la Loi?

Quant au «verset de la lapidation», dont le discours de ʿUmar affirme qu'il a existé dans le Coran, nous en retrouvons un premier libellé, tant dans le *Muwaṭṭa'* de Mālik [loc. cit.] que, à deux reprises, dans le *Muṣannaf* de ʿAbd-al-Razzāq. Dans celui-ci, il est cité sous le patronage de Ubayy Ibn Kaʿb, qui fut compagnon et secrétaire de Muḥammad à Médine : «Si le vieux et la vieille forniquent, lapidez-les absolument, en châtiment de Dieu, et Dieu est puissant et sage!» *[iḏā zanayā š-šayḫu wa š-šayḫa, fa-rjumūhumā l-batta nakālan min Allāh, wa Llāhu ʿazīzun ḥakīm*; VII, n° 13.363; III, n° 5990] [comp. *Coran* **5**, 38]. [Il s'agit ici de personnes d'âge mûr, de 50 ans et au delà selon le *terminus a quo* retenu traditionnellement en arabe pour la vieillesse à partir du mot *šayḫ*]. Nous retrouvons une partie de ce libellé [jusqu'à *al-batta* : «absolument», «sans rémission»] dans le commentaire de Ṭabarī, dans la version du récit mis sous le patronage d'Ibn Zayd sur les deux juifs adultères. Le contexte où il est cité ne permet pas tout d'abord de distinguer s'il s'agit d'un verset de la Torah [en fait, dans la Bible, la loi de la lapidation ne semble pas définie particulièrement pour des gens d'âge mûr, mais sans doute s'agit-il là d'un développement de la *Halakhah*, ou interprétation normative de la Bible], ou bien s'il s'agit d'un verset du Coran à l'intention des Juifs : il est cité par le personnage du rabbin comme étant de la loi de Moïse. Mais il semble bien être ensuite considéré par le commentateur comme ayant force de loi pour les Juifs. En effet, il est suivi de la discussion sur le fait de savoir si «ce verset» est valable aujourd'hui [*ṯābit al-yawm*], et s'il laisse le choix au décideur musulman de l'appliquer ou non aux Juifs s'ils l'en font arbitre, ou bien s'il est «abrogé». Ṭabarī, après avoir présenté les arguments contradictoires émis à ce sujet, estime pour sa part que ce verset reste toujours valable, qu'il n'a pas été abrogé pour ce qui concerne les Juifs, et que l'autorité arbitrale du pouvoir musulman de son temps — si elle est faite arbitre en la matière — est dans la même situation que

celle où a été Muḥammad, et donc qu'elle a le choix : soit décider la lapidation, soit laisser le décision aux Juifs eux-mêmes.

Cependant nous trouvons un second libellé d'un verset proprement coranique concernant la lapidation. Il est beaucoup plus explicite, et figure plusieurs fois, par exemple dans le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal, sous le patronage d'un autre compagnon du prophète, ʿUbāda Ibn Ṣāmit. Il concerne les personnes qui, ayant été mariées, ne sont plus vierges, et ont quitté leur époux ou épouse [le mot arabe est *ṯayyib*] :

> « L'envoyé de Dieu, lorsque descendait sur lui la révélation [*iḏā nazala ʿalayhi l-waḥy*], en éprouvait chagrin soucieux, et son visage devenait sombre. Et un jour Dieu lui envoya la révélation [*anzala ʿalayhi l-waḥy*], et lorsqu'il fut libéré de son souci il dit : Prenez de moi ! Dieu leur a donné [= aux femmes] une voie : [adultère de] *ṯayyib* avec *ṯayyib*, et de vierge avec vierge : le/la *ṯayyib* flagellation de cent [coups] et lapidation avec des pierres ; le/la vierge, flagellation de cent [coups], puis exil d'un an » [*aṯ-ṯayyib bi-ṯ-ṯayyib, wa l-bikr bi-l-bikr ; aṯ-ṯayyib ǧald mi'a wa raǧm bi-l-ḥiǧāra wa l-bikr ǧald mi'a ṯumma nafy sana*] [*Musnad*, V, 317, et passim ; comp. *Coran*, **4**, 15-16].

Dans le *Muṣannaf* de ʿAbd-ar-Razzāq, ce *ḥadīṯ* figure sous l'autorité d'al-Ḥasan, petit-fils de Muḥammad [VII, n° 13.308]. Il est répété trois fois par Muslim en sorte d'introduction à son chapitre [XI, 188].Ṭabarī le reprend plusieurs fois de suite dans son commentaire de « Dieu leur a donné une voie » en *Coran* **4**, 15 ; et, estimant que cela vient de Dieu, il juge par conséquent que les deux *ṯayyib*-s adultères doivent être lapidés.

Ce n'est pas le lieu, ici, d'approfondir davantage la question de la lapidation en elle-même, en tant que problème de droit pénal, et telle qu'elle apparaît dans ces textes, dans les débats des hommes du *Ḥadīṯ* et de la jurisprudence musulmane à cette époque, ni de ses prolongements éventuels dans la *šarīʿa*.

Plus intéressante pour notre propos est celle de la manière dont ont été rédigés et mis en forme progressivement les textes (*sunna* et Coran) qui devaient devenir les références fondamentales de la communauté musulmane face aux autres groupes ou communautés religieuses. Le flottement que manifestent les traditions, jusqu'à une époque tardive, quant à ce qui doit être considéré comme « verset révélé » ou simple « *sunna* » du prophète est révélateur à cet égard. Ainsi en est-il aussi de ce que rapportent les données traditionnelles par exemple sur la personnalité d'Ubayy Ibn Kaʿb, à qui est attribué l'un des libellés du « verset de la lapidation » : selon la tradition, ce lettré des Banū l-Najjār de Médine fut, avant l'adoption définitive de la vulgate constituant le Coran actuel, l'auteur d'une version coranique qui ne fut pas retenue par le pouvoir califal, et que, dit-on, il accepta de retirer de la circulation. La tradition postérieure en a gardé le souvenir à travers certaines variantes mineures de lecture, dont font état les spécialistes des « lectures ». Cependant nous apprenons par Ibn al-Nadīm que cette version existait encore de son temps [4e/10e s.] — l'un de ses informateurs ayant pu la consulter dans un village de la région de Baṣra —, qu'elle comportait au moins deux petites sourates de plus que la vulgate, et que l'ordre des sourates en était différent [*Fihrist*, p. 46-47].

Par ailleurs, plusieurs *ḥadīṯ*-s mettent en scène Muḥammad s'entretenant du Coran avec Ubayy, qui était son secrétaire, et qui, notamment, « écrivait la révélation pour l'envoyé de Dieu » [*kāna yaktubu l-waḥya li-rasūli llāh*], dit Ibn Saʿd. Il est raconté, par exemple, que Muḥammad lui aurait dit un jour : « Dieu m'a ordonné de te réciter le Coran [*ou* : que je récite le Coran sous ton contrôle] » [*amaranī*

rabbī an aqra'a ʿalayka l-qur'ān] — Et Il m'a nommé?, demande Ubayy — Oui, Il t'a nommé — «et Ubayy se mit à pleurer» , conclut le récit [*Muṣannaf*, XI, n° 20.411; *Ṭabaqāt*, III, 499-500]. L'on rapporte des choses similaires à propos de ʿAbd-Allāh Ibn Masʿūd, un autre des compagnons de Muḥammad dont la version coranique ne fut pas reçue [Ṭabarī, commentaire de *Coran*, **4**, 41].

Bien d'autres données traditionnelles de ce genre pourraient être évoquées, qui font état de la participation active d'un certain nombre de personnes — dont Ubayy plus particulièrement — à l'écriture comme à l'enseignement de ce qui devint le Coran : une tradition raconte que «Ubayy, lorsqu'ils s'accumulaient chez lui, brûlait les feuillets [*aṣ-ṣuḥuf*] , parmi lesquels étaient les lettres [*ar-rasā'il*] où il y avait écrit : au nom de Dieu le clément, le miséricordieux» [*Muṣannaf*, XI, n° 20.901]; une autre raconte que, peu avant la mort d'Ubayy [18 ou 29/639 ou 649], un certain Ǧundub b. ʿAbd-Allāh al-Baǧalī, désireux de «science», fait un long voyage de l'Irak jusqu'à Médine; il parvient à rejoindre Ubayy, qu'on lui a désigné comme «le seigneur des musulmans» [*sayyid al-muslimīn*], pour lui poser des questions, mais il se fait rabrouer; il se plaint alors : nous faisons de longs et pénibles voyages pour obtenir de vous la science, et lorsque nous vous rencontrons, vous nous regardez de travers! Ubayy s'adoucit et lui donne rendez-vous pour le vendredi qui suit, lui promettant de lui dire alors, «sans craindre aucun blâme d'un blâmeur quelconque», ce qu'il a entendu du prophète; malheureusement, avant le vendredi, Ubayy meurt, emportant ses secrets dans sa tombe [Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, III, 501-502] . Ubayy n'est d'ailleurs pas le seul proche de Muḥammad dont on raconte des choses similaires, ici ou là dans les recueils de traditions : ainsi d'Abū-Hurayra qui, selon un *ḥadīṯ* rapporté par al-Buḫārī, aurait dit : «J'ai conservé en mémoire de l'envoyé de Dieu deux ensemble de choses [*litt.* "deux sacs"] : l'un, je l'ai divulgué; quant à l'autre, si je le divulguais, on me trancherait le gosier!» [v. aussi Ibn Saʿd, *Tabaqāt*, II, 362].

Ce n'est pas le lieu, ici, d'aller plus avant dans le problème de la constitution du texte coranique, dans la distinction qui a été faite entre le Coran en tant que révélation, «Livre de Dieu», et le *muṣḥaf* en tant que *codex*, et dans les différentes questions posées, tant sur le plan juridique ou exégétique que dans le domaine de l'histoire des textes, par le thème de la lapidation des adultères[5].

Quoi qu'il en soit, les relations évoquées rapidement ci-dessus illustrent bien, sur un mode anecdotique, le problème, qui était posé dès la fin du 1er/7e siècle, de la constitution des textes islamiques de base et de leur rédaction — y compris celle du Coran —, du caractère collégial de cette mise en place progressive, apparemment en milieu relativement fermé et non sans beaucoup de controverses, et des besoins auxquels elle voulait répondre chez les Arabes musulmans devenus très rapidement maîtres d'un empire. C'est tout cela à la fois que nous retrouvons en écho dans la composition d'Ibn Isḥāq sur la lapidation des adultères.

*

La *Sīra* d'Ibn Isḥāq

Selon la tradition, Ibn Isḥāq rédigea son ouvrage de *Maġāzī wa siyar* [«Expéditions et biographies»] pour le prince héritier al-Mahdī, sur la demande du calife

abbasside Abū-Ǧaʿfar al-Manṣūr. Cet ouvrage présente sur le mode narratif la geste fondatrice de l'islam. Le noyau primitif en était constitué par les expéditions militaires du prophète [*al-Maġāzī*], genre épique dont Ibn Isḥāq n'était pas l'inaugurateur. Il l'a cependant considérablement élargi, dans une séquence allant de la création du monde jusqu'aux premiers califes musulmans. Les bio-bibliographes citent de lui, en effet, un livre intitulé *al-Mubtada'* [ou *al-Mabda'*], « La genèse », qui évoquait les événements depuis la création du monde jusqu'à l'avènement de Muḥammad; *al-Mabʿaṯ*, « La mission » de Muḥammad jusqu'à l'hégire; *al-Maġāzī*, « Les expéditions », de l'hégire à la mort de Muḥammad; *al-Ḫulafā'*, « Les califes », dont on a retrouvé et édité un fragment [N. Abbott, 1957][6].

Nous retrouvons la séquence *mubtada'* — *mabʿaṯ* — *maġāzī* dans l'ouvrage de *maġāzī et siyar* d'Ibn Isḥāq selon la recension d'al Bakkā'ī, transmise par Ibn Hišām [m. 218/833], sous le nom de *Sīrat rasūl Allāh*, [« Biographie de l'envoyé de Dieu »]. Ibn Hišām, disent les biographes, a « émondé » l'ouvrage d'Ibn Isḥāq, réduisant en particulier considérablement la première partie, et élaguant tout ce qui était surchargé de citations poétiques dont on dit qu'elles étaient plus ou moins forgées.

Mais, telle que se présente à nous la version d'Ibn Hišām pour ce qui concerne la vie de Muḥammad et les débuts de l'islam, la substance des textes est là. Nous avons en effet par ailleurs de larges extraits de l'ouvrage d'Ibn Isḥāq, reproduits en particulier par Ṭabarī. Celui-ci le cite textuellement souvent, dans ses *Annales* comme dans son commentaire coranique, d'après une recension différente, celle de Salama Ibn al-Faḍl. Chacun de ces extraits, pris isolément et hors de son contexte initial, correspond le plus souvent à ce que nous lisons dans la recension d'Ibn Hišām.

Nous avons également une troisième version de cette *Sīra*, celle d'al-ʿUṭāridī [3e/9e s.], mais très incomplète puisqu'elle ne recouvre, dans son état actuel, que la période mekkoise de la vie de Muḥammad et quelques rares éléments de la période médinoise [éd. Hamidullah 1976, et Zakkār 1978][7].

Le cadre littéraire du récit

La sorte de synthèse effectuée par Ibn Isḥāq à propos de la lapidation des deux juifs adultères ne fait pas partie du cycle primitif des *Maġāzī*. Bien que le récit cadre, attribué à Abū-Hurayra, précise que l'événement se produisit « au temps où l'envoyé de Dieu arriva à Médine », nous sommes là dans une composition hors-chronique, et hors-chronologie. Chronologiquement, dans la logique de la *Sīra* elle-même, il est exclus qu'au cours de ces douze mois, durant lesquels se met en place entre « émigrés » mekkois et « auxiliaires » de l'oasis d'accueil une charte de Yaṯrib où les Juifs sont partie prenante au titre de l'effort de guerre commun, un débat sur la loi de Moïse et la lapidation de deux adultères juifs ait pu avoir lieu. En fait, cette composition fait partie d'un ensemble placé comme charnière entre les premiers éléments de la bio-hagiographie de Muḥammad [*al-mabʿaṯ*] et le cycle des expéditions lui-même. Cet ensemble, plus apologétique qu'« historique », est placé là, avant même que soit précisée la date de l'hégire, et une fois cette date mentionnée, commence les *Maġāzī* : [« Puis l'envoyé de Dieu sortit en expédition au mois de ṣafar, exactement douze mois après son arrivée à Médine ». *Sīra*, II, 223].

Le récit sur les deux juifs adultères est l'un des éléments d'une sorte de vaste fresque par laquelle l'auteur confronte le prophétisme de Muḥammad et sa communauté à d'autres groupes religieux. Les Juifs y tiennent une grande place et de nombreuses narrations les concernent, dont notre texte. Il en est de même pour les Chrétiens dont le tour vient après : les narrations sur la délégation des chrétiens de Nağrān, la controverse christologique et l'ordalie font partie du même ensemble. Il en est de même de l'évocation des «Hypocrites» [*al-munāfiqūn*], ces personnages aux attitudes hésitantes ou doubles, dont certains affectent d'appartenir à la pure religion d'Abraham [*ḥanīfiyya*], mais dont l'adhésion n'est qu'opportunisme. Ces «hypocrites» sont d'ailleurs souvent des juifs. A tous ces groupes, le nouveau prophète adresse les mises en demeure appropriées à la nature de leur opposition, généralement par la «descente» de versets coraniques.

Le propos de l'auteur est donc de situer idéologiquement tous ces groupes, en les catégorisant par rapport à l'islam. Situer ces groupes en les étiquetant, mais aussi et surtout, situer les Musulmans par rapport à eux. A la même époque, le transmetteur de *Ḥadīṯ* Ma'mar b. Rāšid [m. en 155/771], manifeste le même souci dans le domaine de la loi et de l'organisation sociale, et il passe en revue les différentes situations juridiques impliquées par la cohabitation des Musulmans avec les «Gens du Livre», y compris les Zoroastriens, (comportements sociaux, mariage, héritage etc.) [*Muṣannaf*, VI, n° 9837 sq.].

Les événements ne sont donc pas racontés dans un but de chronique. Il s'agit d' un discours symbolique. De ces épisodes, d'ailleurs nous n'avons pas trace dans le *Kitāb al-Maġāzī* d'al Wāqidī; et si le récit sur les adultères, comme la controverse christologique avec les Chrétiens de Nağrān se retrouve chez Ṭabarī, ce n'est pas dans son ouvrage historique, mais seulement dans son commentaire coranique, comme s'il voulait par là opérer une disjonction entre le domaine de l'histoire et celui de la réflexion religieuse. C'est, en tout cas dans le cadre d'un discours religieux apologétique qu'il convient de lire et d'analyser la synthèse effectuée par la *Sīra* de trois récits sur les deux juifs adultères.

L'organisation d'ensemble

A l'organisation de cette partie de la *Sīra* autour de l'intention apologétique globale, répond également l'organisation particulière des informations relatives à la lapidation des deux juifs adultères.

Le souci d'organiser cette matière de base est apparent : les différents éléments en sont nettement distingués les uns des autres, mais ils se présentent à nous dans une succession d'emboitements. Si, à chacun des éléments correspond le patronage d'un compagnon du prophète différent, les aménagements de style et certaines répétitions font des trois récits un tout unifié. Les seules véritables solutions de continuité qui apparaissent sont les interventions des versets coraniques présentés comme «circonstances de la révélation» à propos de l'événement raconté. L'auteur, d'ailleurs, a bien conscience de leur caractère adventice : «Dieu sait d'avantage ce qu'il en fut à ce sujet», remarque-t-il lui-même, en écho à la controverse sur les circonstances de la révélation de tel ou tel verset de la sourate **5**, et sans doute à celle sur «les versets abrogeants et les versets abrogés». Enfin, le fait que l'auteur, sous couvert de deux *ḥadīṯ*-s de sources différentes, revienne deux fois

sur la discussion avec les rabbins ne constitue pas une rupture. La seconde fois, il s'agit d'une sorte de *flash-back* lui permettant de conclure sur la résurrection de la Loi de Dieu et son application séance tenante.

Servie par les emboitements successifs des trois récits de base scandés par le même refrain [« ils furent donc lapidés à la porte de sa mosquée »], la narration, allégée des commentaires coraniques, s'organise autour des trois éléments suivants :

1. Le délit. Le conciliabule des Juifs dans le *bayt al-midrās* ; les deux coupables sont amenés à Muḥammad, et on lui demande de prononcer le jugement.
2. La discussion avec les rabbins sur le verset de la lapidation ; la sentence.
3. L'exécution de la sentence ; le comportement des deux coupables lors de la lapidation ; l'attestation d'Ibn ʿUmar sur sa propre participation à l'exécution.

Tel est le « squelette » de la narration de la *Sīra*, qui est celui de toutes les autres versions, mais que la *Sīra* habille de façon particulière.

Muḥammad « ravisseur » et « régénérateur » de la loi mosaïque

Le conciliabule des rabbins juifs, tel qu'il est transmis par Ibn Isḥāq d'après Zuhrī, est intéressant à plus d'un titre, surtout si nous le confrontons à celui qui est transmis par Maʿmar Ibn Rāšid s'autorisant lui aussi de Zuhrī. La version de Maʿmar est la suivante :

> « Ce prophète, *y disent les rabbins*, a été envoyé en vue d'un allègement, car nous savons que la lapidation est une prescription dans la Torah. Allons donc interroger ce prophète à propos de nos deux personnes qui ont commis l'adultère après s'être mariés, et s'il nous donne un avis autre que celui de la lapidation, nous l'accepterons, prendrons acte de l'allègement, et en ferons état auprès de Dieu le jour où nous Le rencontrerons, en disant : nous avons accepté l'avis de l'un de tes prophètes. Et s'il nous ordonne la lapidation, rebellons-nous contre lui, car de toute façon, nous avons déjà été rebelles contre Dieu dans ce qu'il a écrit pour nous, à savoir que la lapidation est dans la Torah » [*Muṣannaf*, VII, n° 13.330].

Chacun des deux disciples semble avoir reproduit la relation de leur maître commun d'une plume quelque peu différente. Ce qu'il est intéressant de noter ici, c'est la visée théologique propre à Ibn Isḥāq, et qui prend la place de la visée juridique de Maʿmar.

Elle apparaît essentiellement dans l'opposition qu'il établit entre roi et prophète [élément **1**] : les Juifs sont prêts à accepter un « roi », le restaurateur du royaume d'Israël, en somme, à l'image de celui d'autrefois avec lequel on pouvait trouver des accommodements avec la loi de Dieu [élément **2**.5]. Mais ils ont peur d'un « prophète » susceptible de leur « ravir » ce qu'ils ont « *entre les mains* », à savoir la loi de Dieu inscrite dans la Torah [élément **1**] : « Malheur à vous, peuple des Juifs, leur dira Muḥammad ! qu'est-ce qui vous a appelés à délaisser le jugement de Dieu alors qu'il était *entre vos mains ?* » [élément **2**.5]. « Ressuscitant » l'ordre de Dieu délaissé par les Juifs, Muḥammad se situe dans la lignée des anciens prophètes d'Israël, et il inaugure en même temps une sorte de « nouveau testament », qui n'est finalement qu'une restauration de la Loi. Cette intention parabolique, sans doute démarquée de l'Évangile [cf. *Matthieu*, **21**, 43], ne se trouve apparemment pas dans la version de Maʿmar : nous y voyons Muḥammad se contenter

de dire : « Eh bien ! moi, je jugerai selon ce qui est dans la Torah ». Ibn Isḥāq donne à la relation de Zuhrī une extension qu'elle n'avait peut-être pas.

Du *bayt al-midrās* à la mosquée

La répétition, à chacun des trois récits constituant la base de la synthèse de la *Sīra*, de l'indication « ils furent donc lapidés à la porte de sa mosquée » prend par le fait même tout son relief. La relation parallèle de Maʿmar ne comporte pas de mention concernant le lieu de la lapidation, et ce n'est qu'à un *ḥadīṯ* suivant du *Muṣannaf* [n° 13.332], selon une brève version mise sous le patronage de ʿAbd-Allāh Ibn ʿUmar que ce lieu est indiqué : « ils furent tous deux lapidés là où l'on dépose les civières des morts ». Le *Musnad*, se référant au même Nāfiʿ par une chaîne de transmission différente, n'indique aucun lieu particulier. Quant au *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḫārī, se référant une fois à Ibn ʿUmar par Ibn Dīnār, le lieu qu'il indique est le portique de la mosquée [*al-balāṭ*]. Une autre fois, par Nāfiʿ, c'est « à la mosquée, près de l'endroit où l'on dépose les civières des morts ».

Sans doute chacune des indications du lieu de la lapidation a-t-elle, partout où elle figure, sa signification sociale ou rituelle. Mais dans la perspective de la *Sīra*, la mention répétée « à la porte de sa mosquée » est particulièrement importante et elle a une portée théologique. Le passage de l'antique Torah, « mise à mort » par les Juifs, à la loi de Dieu, « ressuscitée » par Muḥammad, correspond au passage du *bayt al-midrās* à la mosquée, qui, selon la *Sīra*, fut bâtie solennellement à leur arrivée par Muḥammad et ses premiers compagnons chez les Banū l-Najjār de Yaṯrib. C'est au *bayt al-midrās*, la maison d'études religieuses juive locale, que se rend Muḥammad pour discuter de la Torah avec les rabbins, et pour prononcer la sentence ; c'est « à la porte de sa mosquée » que la sentence de résurrection de la loi de Moïse est exécutée, par la mise à mort de deux coupables juifs livrés par leurs propres rabbins au nouveau prophète. Sans en avoir l'air, la *Sīra* compose un nouveau *midrash*, dont les emboitements successifs sont remarquablement agencés.

Le bon rabbin, les mauvais rabbins et les rabbins ambigus

ʿAbd-Allāh Ibn Salām

Nous ne savons guère ce que fut, qui fut, en réalité, ʿAbd-Allāh Ibn Salām, le rabbin modèle de nos récits [élément **2**.5.]. L'article que lui a consacré J. Horovitz dans l'*Encyclopédie de l'Islam* est fait d'informations brèves le concernant, presque toutes mises au conditionnel, au moins pour la période de sa vie au temps de Muḥammad. Notons ici que le moment qui est cité par Ibn Isḥāq pour son adhésion à l'islam [dès l'hégire] est fortement mis en doute par d'autres données selon lesquelles il n'aurait adhéré à l'islam que deux ans avant la mort du prophète[8].

Entre autres textes, et pour le temps de Muḥammad, les *Maġāzī* d'al-Wāqidī [m. en 207/823] évoquent, mais d'une façon très brève, sa participation à l'expédition contre les Juifs Banū-l-Naḍīr qui devait se terminer par l'expulsion de ces derniers, puis sa participation à l'expédition contre les Juifs Banū Qurayẓa qui se termina par le massacre organisé de leurs hommes et la réduction en esclavage

de leurs femmes et enfants [*Maġāzī*, I, 372, 381; II, 509]; il n'y est fait allusion, dans un autre passage, au fait qu'il s'agissait d'un juif favorable à la cause musulmane que pour illustrer l'un ou l'autre verset coranique de portée très générale, à titre, ici encore, de «circonstance de la révélation» [*Maġāzī*, I, 329].

Quant aux treize *ḥadīṯ*-s mis sous le patronage de 'Abd-Allāh Ibn Salām par Ibn Ḥanbal dans son *Musnad* [V, 450-453], ils ne fournissent sur lui aucune indication précise de nature biographique, sinon l'un ou l'autre *topos* de la piété hagiologique visant à rehausser l'image de ce personnage comme transmetteur de science.

Il en est de même des dits rapportés à son sujet dans la notice que lui consacrent les *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa'd [m. en 230/845], où, aux côtés de 'Abd-Allāh Ibn Mas'ūd, de Salmān le Persan et d'Abū d-Dardā', il est mentionné de manière répétitive comme l'une des quatre sommités auxquelles l'on doit se référer en matière de «science», celle concernant la *Torah* notamment [II, 352-353]. L'on trouve cependant ici ou là dans les *Ṭabaqāt* quelques indications brèves de nature plus biographiques : sa présence attentive lors de l'arrivée de Muḥammad à Médine (mais il n'y est pas question de conversion) [I, 236], son appartenance au clan juif des Banū Qaynuqa' [II, 48] sa participation à la répression des Juifs Banū-Qurayẓa [II,75], son sentiment sur le meurtre du Calife 'Uṯmān [III, 81], un bref éloge funèbre du calife 'Umar [III, 369], et enfin le nom d'un transmetteur de ses *ḥadīṯ*-s, 'Aṭā' b. Yasār [V, 173].

Quant à Ṭabarī historien, ce n'est pas dans le cadre de la vie de Muḥammad et de ses expéditions qu'il parle ou fait référence à Ibn Salām, mais principalement au début de ses *Annales*, comme autorité de référence à propos des étapes de la création du monde et des êtres; puis, beaucoup plus tard, après la mort de Muḥammad. Dans son commentaire coranique, Ibn Salām n'apparaît dans aucun des *ḥadīṯ*-s transmis sur la lapidation des deux juifs adultères.

L'on pourrait ainsi poursuivre l'investigation dans nombre de textes, de la même époque ou postérieurs, pour tenter d'établir une sorte de *curriculum vitae* quelque peu assuré concernant ce personnage, et se demander pourquoi, malgré quelques points de repères apparemment fiables, sa figure reste floue. En fait les points de repère historiques sur 'Abd-Allāh Ibn Salām s'évanouissent à mesure que nous nous efforçons de les trouver. Pour Ibn Isḥāq mettant sur la bouche de ce docteur juif des Banū Qaynuqa' le récit de sa conversion à l'islam [*Sīra*, II, 137, 138-139], il fallait qu'il fût «leur docte et le plus savant d'entre eux» [*ḥabruhum wa a'lamuhum*], et il est tout naturel que nous le retrouvions peu après du côté de Muḥammad dans la discussion sur le verset de la lapidation.

Comme Salmān le Persan, ex-desservant du culte du feu, est le prototype du zoroastrien converti, et a déjà, dans la *Sīra*, fait l'objet d'un très long développement [I, 233-242], ainsi 'Abd-Allāh Ibn Salām est le prototype de ce que doit devenir tout savant juif versé dans la Torah : celle-ci annonce Muḥammad; le nouveau prophète «ressuscite» la loi de Moïse, abandonnée par les Juifs mais heureusement rappelée, au profit du prophète arabe, par un rabbin juif rallié à sa mission. La présence d'Ibn Salām dans la controverse, là où elle est mentionnée, est plus typologique qu'historique.

Ka'b Ibn al-Ašraf et Ka'b al-Aḥbār

Ibn Salām est le personnage opposé de celui de Ka'b Ibn al-Ašraf, l'adversaire juif type qui figure plusieurs fois dans les récits de cette partie de la *Sīra*, et dont

il est dit que Muḥammad le fera assassiner [*Sīra* II, 430 sq.]. Ka'b, prénom symbolique [= «jointure, articulation des os», et au sens figuré «noble triomphateur»]. En l'occurrence, ce sera Muḥammad qui triomphera de «Ka'b fils du plus noble».

Ibn Salām ne serait-il pas également, pour les gens du *Ḥadīṯ*, le double d'un autre Ka'b : Ka'b al-Aḥbār [«le Noble entre les Doctes»], savant juif yéménite de la génération postérieure à la mort de Muḥammad, devenu musulman sous le califat de 'Umar, et, au même titre qu'Ibn Salām, haute référence du *Ḥadīṯ* en matières judaïques. Il serait alors le double rassurant d'un personnage ambigu, non moins entouré d'obscurités pour un historien moderne. Dans le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal, nous voyons Ka'b al-Aḥbār opposé à 'Abd-Allāh Ibn Salām à propos du libellé d'un *ḥadīṯ* concernant la valeur prééminente du vendredi. Ka'b al-Aḥbār, sans doute encore attaché au sabbat, y semble réticent à admettre qu'il puisse s'agir du vendredi, et la controverse se solde par la consécration de l'interprétation de 'Abd-Allāh Ibn Salām [*Musnad*, V, 451, où la chaîne de transmission passe par Ibn Isḥāq, et 453] : à la «jointure» des deux doctes juifs, le vendredi [*ǧum'a*] se substitue au shabat, comme la mosquée se substitue au *bayt al-midrās*.

Que, dans l'univers symbolique des clercs du *Ḥadīṯ*, les figures des deux rabbins convertis se superposent et se complètent de façon ambiguë, nous en voyons encore une indication dans les *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa'd. Dans le chapitre intitulé «Évocation de la description de l'envoyé de Dieu dans la Torah et l'Évangile», celui-ci, ou l'un de ses informateurs, attribue ā 'Abd-Allāh Ibn Salām une version de la paraphrase, islamisée et appliquée à Muḥammad, d'un passage du Livre d' *Isaïe* sur le «Serviteur de Dieu» [*Isaïe* **42**, 1-7, 16-18]. La version d'Ibn Salām est estimée bonne par Ka'b al-Aḥbār, qui la corrige cependant sur des broutilles lexicales [I, 360-361]. Nous savons que ce texte du *Second Isaïe* est appliqué à Jésus par les évangélistes [*Matthieu* **11**, 2-6; *Luc* **4**, 16-19; **7**, 18-35].

Enfin, que 'Abd-Allāh Ibn Salām soit, pour nos auteurs, le parallèle ex-juif de l'ex-zoroastrien Salmān le Persan apparaît encore dans le récit hagiographique rapporté, toujours par Ibn Sa'd, du dialogue entre les deux personnages, puis, après la mort de Salmān, son apparition à Ibn Salām, assoupi au plus fort de la sieste du milieu du jour, pour l'inciter à continuer à se confier en Dieu [*Ṭabaqāt*, IV, 93].

Ce n'est que dans cet univers «midrashique» que nous pouvons comprendre la logique de la composition de la *Sīra* sur la lapidation des adultères et le rôle qu'y joue le personnage 'Abd-Allāh Ibn Salām. Il intervient en contrepoint des mauvais rabbins et des rabbins équivoques au service du même motif : le passage du *bayt al-midrās* à la mosquée. Face aux mauvais rabbins, et aux rabbins doubles et retors, al-Ḥuṣayn Ibn Salām est le type du docteur juif que sa science et son honnêteté amènent forcément à devenir musulman, et à être nommé par Muḥammad 'Abd-Allāh Ibn Salām, «Serviteur de Dieu fils de Paix».

Ibn Ṣūrā le Borgne

Quant au jeune rabbin indécis, si, dans la relation de Ma'mar reproduite dans le *Muṣannaf*, il est également mentionné comme «leur docte» [*ḥabruhum*], il n'y est pas nommé expressément, pas plus que sa semi-profession de foi secrète et sa rétractation ultérieure n'y sont évoquées. La *Sīra*, quant à elle, tient absolument à le nommer — 'Abd-Allāh Ibn Ṣūrā — et à insister sur sa science de la Torah; son insistance est marquée par l'incise sur l'information fournie par «certains des Banū Qurayẓa». Ici, non plus, il ne s'agit pas d'une référence «neutre» : les Banū-

Qurayẓa, l'une des tribus juives de l'oasis de Yaṯrib/Médine, selon les ouvrages de *Maġāzī*, dont celui d'Ibn Isḥāq , seront violemment mis au pas par Muḥammad. On peut toujours supposer que ces informateurs d'Ibn Isḥāq étaient des enfants Qurayẓa rescapés devenus adultes. Il ne les nomme pas, contrairement à ce qu'il fait ailleurs [II, 181] ; mais il tient à évoquer le témoignage de gens «du cru» particulièrement impliqués pour mettre en relief ce qu'il veut dire. Ibn Hišām, d'ailleurs, en insistant sur le fait que cette incise est d'Ibn Isḥāq, et ne fait pas partie du récit originel, semble bien vouloir indiquer que, par là, Ibn Isḥāq a quelque intention latente. Il ne reste au lecteur qu'à essayer de discerner ce que peut être ce «non dit». A une allusion faite «par la bande», on ne peut, en l'occurence, trouver un sens que «par la bande». Faisant partie du même ensemble dominé par une même intention apologétique, le récit de la *Sīra* sur les Chrétiens de Naǧrān [II, 204 sq.] peut nous y aider.

Dans la délégation naǧrānite, composée, dit Ibn Isḥāq, de quatorze notabilités, se détachent trois personnes «auxquelles revient le pouvoir» [*ṯalāṯatu nafrin ilayhim ya'ūlu amruhum*] : le *'āqib*, sorte de responsable suprême de la communauté, et dont le nom est 'Abd-al-Masīḥ [= «Serviteur du Messie»]; le *sayyid*, responsable des déplacements caravaniers, et dont le nom est al-Ayham [nom qui fut porté par le père d'un ancien roi arabe chrétien de Ġassān, dans les confins syriens][9]; et enfin «leur évêque, leur docte, leur imām et le maître de leurs études religieuses» [*usqufuhum wa ḥabruhum wa ṣāḥibu midrāsihim*], et dont le nom est Abū-Ḥāriṯa Ibn 'Alqama, de la tribu des Bakr Ibn Wā'il [vaste confédération de tribus au centre, à l'est et au nord de la Péninsule, et dont un certain nombre étaient chrétiens]. A quoi correspondent ces noms propres et ces références tribales indiqués par la *Sīrā*? En fait, les sources arabes elles-mêmes comportent à ce sujet de nombreuses variations.

Si, en effet, nous considérons quelques recensions parallèles sur le même sujet, nous remarquons que l'évêque n'y est pas toujours mentionné : dans le *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḫārī, il ne s'agit que du *sayyid* et du *'āqib* [*kitāb al-maġāzī, bāb qiṣṣat ahl Naǧrān*]; les *Annales* deṬabarī [*Ta'rīḫ*, III, 139] se contentent de la très brève mention d'une délégation naǧranienne peu avant la mort de Muḥammad, et le *'āqib* et le *sayyid* y restent anonymes, et il n'y est pas question de controverse christologique. Dans le commentaire coranique du mêmeṬabarī, [sourate **3**, 59] nous avons cinq versions de cette controverse : pour deux d'entre elles ne sont mentionnées que deux personnes, le *sayyid* et le *'āqib*; dans une troisième, le *sayyid* et le *'āqib* sont en même temps évêques; dans une quatrième, il s'agit de «deux chrétiens» anonymes; dans une cinquième enfin, il y a quatre personnes, le *sayyid*, le *'āqib*, anonymes eux aussi, et deux autres, Māsarǧis et Mārīǧaz, dont le statut n'est pas précisé. Dans le commentaire du verset 2 de la même sourate, en revanche, nous retrouvons la relation intégrale d'Ibn Isḥāq selon la recension de Salama Ibn al-Faḍl. Quant à la *Chronique* arabe nestorienne *de Séert*, [début 11e s. J.-C./5e s. h.] qui, en ce qui concerne le pacte de paix entre Naǧrān et le pouvoir islamique naissant, semble être un aménagement conjoncturel et tardif des sources musulmanes à usage diplomatique chrétien, elle cite et nomme quatre personnes, le *sayyid* 'Abd-Išō' [= Serviteur de Jésus] qui est des Ġassān, Ibn-Ḥeǧra, Ibrāhīm le moine et 'Isā [= Jésus] l'évêque [*Patrologia Orientalis*, XIII, 605].

Lorsqu'Ibn Isḥāq met en scène son triumvirat, il semble donc bien que son intention, plus littéraire qu'«historique», soit de ramasser sous trois noms symboliques,

représentant les trois piliers du pouvoir chez les Nağrānites, tout ce que la Péninsule arabe peut comporter d'éléments chrétiens, au nord, au sud et au centre. Ainsi fait-il pour les Juifs de Médine.

Dans son incise concernant les rabbins, nous sommes également en présence de trois hommes. Ces trois hommes ont déjà été mentionnés peu auparavant dans la *Sīra* [II, 136, 137, 176] comme étant ceux «qui mêlent le vrai et le faux» et que le Coran dénonce : l'un, Abū Yāsir Ibn al-Aḫṭab, est des Banū l-Naḍīr; le second, Wahb Ibn Yahūḏa, est des Banū Qurayẓa; le troisième, Ibn Ṣūrā, le rabbin indécis de notre texte, est des Banū Ṭaʿlaba Ibn al-Fiṭyawn, clan juif à l'affiliation tribale elle-même indécise [cf. M. Watt, *Mahomet à Médine*, p. 232]. Avec, en contrepoint, ʿAbd-Allāh Ibn Salām, le rabbin modèle devenu musulman, et qui appartient à la tribu des Banū Qaynuqaʿ, la boucle est bouclée de la représentation symbolique du judaïsme de Médine face au prophète des Arabes. Comme pour les Chrétiens de Nağrān, de ce triumvirat émerge l'un d'entre eux, «leur docte» [*ḥabruhum*], «le plus savant de tous les autres en Torah», ʿAbd-Allāh Ibn Ṣūrā. Ibn Isḥāq en a déjà parlé antérieurement, mais plutôt en termes négatifs. Il s'appelle ʿAbd-Allāh Ibn Ṣūrā al-aʿwar [«le borgne»] [II, 136, 176, 189], et il discute insidieusement avec le prophète. Dans notre récit, où son surnom «le borgne» ne figure plus, et comme le Nicodème de l'*Évangile de Jean* avec Jésus [**3**, 1], il fait profession de foi secrètement au nouveau prophète; mais il se rétractera ensuite.

La relation de Buḫārī concernant l'épisode de la lapidation des deux juifs adultères selon ʿAbd-Allāh Ibn ʿUmar, ne parle pas de ce personnage supplémentaire qu'est Ibn Ṣūrā. En revanche, nous en retrouvons la trace dans la mention des «deux fils de Ṣūrīyā» chez Abū-Dāʾūd. Dans la relation du *Musnad* d'Ibn Ḥanbal, sous le nom de «Ibn Ṣūriyā», le contraste est plus accusé : il s'agit d'un «lecteur parmi eux» [à l'image des «lecteurs» du Coran], dont le rôle négatif est souligné avec insistance : non seulement il est borgne, mais c'est lui qui met la main pour cacher le verset de la lapidation [entendons : il fait semblant de ne pas y voir]. Ṭabarī commentateur du Coran, dans l'un de ses récits [celui mis sous le patronage d'Ibn ʿAbbās], parle, sans le nommer, de «Un Tel le borgne» [*fulān al-aʿwar*]. Chez Ṭabarī historien, ne figure nulle part le nom de ʿAbd-Allāh Ibn Ṣūrā ou Ṣūriyā.

Nous avons une évocation de ʿAbd-Allāh Ibn Ṣūrīyā dans un chapitre des *Ṭabaqāt* d'Ibn Saʿd [intitulé «Les signes de la prophétie chez l'envoyé de Dieu avant qu'il n'ait reçu la révélation»]. Dans le récit qui le concerne, et qui se réfère à la tradition placée sous le patronage d'Abū-Hurayra, il n'est pas question de la lapidation des adultères. La question posée par Muḥammad au jeune rabbin est : «Sais-tu que je suis l'envoyé de Dieu?» La réponse d'Ibn Ṣūrīya est positive, bien qu'il ne veuille pas se convertir publiquement tant que sa communauté ne l'a pas fait, et le but de la relation est de rappeler que Muḥammad est annoncé et décrit dans la Torah [I, 164]. Remarquons au passage que la chaîne de transmission passe alors par Ibn Isḥāq lui-même, et remonte à Abū-Hurayra par un autre canal que celui de Zuhrī.

Comme ʿAbd-Allāh Ibn Salām, et même s'il a existé, Ibn Ṣūrā, dans notre récit, est plus un prototype qu'une réalité. Il est le pendant exact de l'évêque pour les Chrétiens de Nağrān. L'évêque Abū-Ḥāriṯa sait bien — comme Ibn Ṣūrā —, et il affirme à son frère, que Muḥammad est «le prophète que nous attendons», mais, comme Ibn Ṣūrā, il ne peut le suivre car il craint que les Byzantins ne lui retirent

alors toute l'aide qu'ils apportent à sa communauté. Quant à son frère Kūz [nommé Kurz dans d'autres relations], comme 'Abd-Allāh Ibn Salām, il finira par se convertir à l'islam « d'après ce que l'on m'a rapporté ». Comme pour Ibn Ṣūrā, dont la « science » en Torah est surdéterminée par rapport à celle de ses collègues, celle de l'évêque Abū-Ḥāriṯa en Évangiles est surdéterminée par rapport à celle des autres membres de la délégation, car il est « leur docte [*ḥabruhum*], leur imām et le responsable de leur maison d'études » [*ṣāḥibu midrāsihim*]; « il était devenu une personne éminente chez eux, ajoute Ibn Isḥāq; il avait étudié leurs livres au point que grande était devenue sa science dans leur religion » [*Sīra*, II, 204]. Ainsi a-t-il dit auparavant de 'Abd-Allāh Ibn Ṣūrā chez les Juifs : « Il n'y avait au Ḥiǧāz personne de plus savant que lui en Torah » [*Sīra*, II, 136]. D'un pontife érudit à l'autre, d'un *midrās* à l'autre, le propos est le même et donne à la visée d'Ibn Isḥāq son unité et sa cohérence symboliques. La composition d'ensemble se tient. Le récit sur la lapidation des adultères n'en est qu'un volet particulier.

Les deux coupables et l'attestation de l'adultère [3.1.]

« L'homme protégeait sa compagne de l'atteinte des pierres » : jusqu'ici simple enjeu idéologique, il semble que les deux coupables deviennent soudain des êtres humains.

A la différence de la *Sīra* qui, en l'occurence se réfère à Ibn 'Abbās, nos versions parallèles attribuent toutes l'origine de cette indication à 'Abd-Allāh fils du Calife 'Umar, et en font la conclusion d'un récit dont ils ne la séparent pas. Le geste effectué par l'homme pour protéger sa compagne revêt partout une certaine importance. « Il se pencha sur elle », disent certaines versions; « de sa main il écarta d'elle les pierres pour l'en protéger » dit une autre; « il la protégeait des pierres », se borne à dire une autre; « il la couvrit de tout son long, la protégeant des pierres avec lui-même » dit le texte du *Musnad*.

Relevons, dans ce geste, son côté humain : sa mention apporte en effet à un récit de violence une sorte d'atténuation par la compassion qu'il suggère à l'égard des condamnés, malgré les rigueurs de la « décision de Dieu » ressuscitée par le prophète de l'islam. Pour certains transmetteurs, qui ont tendance à ergoter sur les termes employés par les différents *ḥadīṯ*-s pour préciser la nature matérielle du geste de l'homme, il semble que s'y adjoigne une autre nuance. L'auteur du *Lisān al-'Arab*, qui cite le récit, discute longuement sur le sens des deux racines *ḤNW* et *ǦN'* et des verbes utilisés dans nos *ḥadīṯ*-s pour exprimer ce geste. Il a tendance à dire qu'ils sont équivalents. La chose est plus complexe. Nous sommes en effet dans un milieu de clercs, à un moment où, la conquête et l'empire étant assurés, il convient d'en établir les bases idéologiques et juridiques. Cherchant à élaborer un droit pénal [*ḥudūd*], en particulier à propos de l'adultère, ils doivent définir les conditions de la condamnation [v. **E.I.**2, III, 21, article *ḥadd*]; le terme qu'ils retiendront, ou qu'ils inclueront eux-mêmes, dans le *ḥadīṯ* évoquant la décision du prophète en fonction du cas particulier qui se présente est alors destiné à étayer une jurisprudence.

Le souci d'Ibn Isḥāq à ce propos semble bien être de justifier totalement et légalement le prophète de l'exécution de sa décision sur le plan pratique. Pour être passible d'une peine légale, un adultère doit avoir été attesté par au moins quatre

témoins. Ainsi en est-il dans le Coran [cf. **24**, 4] et la pratique attribuée à Muḥammad. Or jusqu'ici, dans le récit remontant à Abū-Hurayra par quoi commence la composition de la *Sīra* sur ce cas précis, l'adultère des deux juifs coupables n'a pratiquement pas encore fait, de la part du prophète, l'objet d'une citation de témoins à charge, tout restant centré sur le problème de principe : respecter le « verset de la lapidation » inscrit dans la Torah [et sans doute même, pour l'auteur, dans le Coran]. L'élément **3**.1., bien distinct de ce qui le précède, puisqu'il en est séparé par une sorte de commentaire coranique et fait l'objet d'un nouvel « embrayage », est tout orienté vers cette justification légale. Ibn Isḥāq s'autorise d'Ibn ʿAbbās pour préciser : « la vérification » [*taḥqīq*] de l'adultère est fournie aux yeux de tous par Dieu au bénéfice de son envoyé, par l'intermédiaire du comportement des deux coupables eux-mêmes, puisque l'homme « se coucha de tout son long sur sa compagne » [*ǧana'a ʿalayhā*].

Dans les versions parallèles mises sous le patronage de ʿAbd-Allāh Ibn ʿUmar dans le *Muṣannaf*, le fait est présenté sous la forme d'une simple constatation sans aucun commentaire : « et, dit ʿAbd-Allāh Ibn ʿUmar, je vis l'homme écarter d'elle de sa main les pierres pour l'en protéger » ; ou bien « et il la protégeait des pierres » ; ou bien encore « et je vis son compagnon se pencher sur elle [*yaḥnū ʿalayhā*] pour la protéger des pierres ». Dans le *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḫārī, une des deux versions dit aussi : « je vis l'homme se pencher sur la femme » [*yaḥnī ʿalā l-mar'a*] [notons que la racine ḤNW/ḤNY ajoute à l'action de « se pencher » une nuance de « tendresse »] ; l'autre dit « je vis le juif se laisser tomber de tout son long sur elle » [*aǧna'a ʿalayhā*]. Dans le *Musnad* : « il se laissa tomber sur elle de tout son long » [*ǧāna'a ʿalayhā*]. Dans le seul récit de Ṭabarī qui évoque ce geste, le terme est *yaḥnī*. En l'occurence, le texte de la *Sīra*, choisissant le patronage d'Ibn ʿAbbās apparemment pour bien se démarquer des autres, choisit aussi l'expression « *ǧana'a ʿalayhā* » « se laisser tomber de tout son long sur elle », « la couvrir de tout son long » « s'accoler à elle » ; et, dans son commentaire, il y voit l'attestation, vérifiée aux yeux de tous, d'un comportement adultère. La sentence de lapidation est donc légale, et le prophète a appliqué la loi de Dieu dans toutes les règles requises.

« Je fus de ceux qui les lapidèrent » [élément **3**.2.]

Les autres versions du récit attribué à ʿAbd-Allāh Ibn ʿUmar par différents canaux [dont celui de Zuhrī, maître médinois d'Ibn Isḥāq], ne font généralement pas état de cette conclusion lapidaire. Une expression similaire figure cependant dans le *Ṣaḥīḥ*, attribuée à Ǧābir Ibn ʿAbd-Allāh, non à propos des deux juifs, mais à propos d'un musulman qui, par ferveur aveugle peut-être, ou parce qu'il n'avait pas pris les choses au sérieux, s'accusa lui-même, par quatre fois d'avoir commis l'adultère. Muḥammad, de guerre lasse, et à contre-cœur semble-t-il, ordonna de le lapider, sur la foi de ce quadruple témoignage de l'intéressé et sur l'assurance que celui-ci lui avait donnée qu'il n'était pas fou : « Je fus, dit Ǧābir, parmi ceux qui le lapidèrent ; nous le lapidâmes au *muṣallā* [lieu en plein-air réservé à la prière] ; et lorsque les pierres, déferlant sur lui, l'inquiétèrent, il s'enfuit ; nous le rattrapâmes à al-Ḥarra [lieu-dit au N.-E. de Médine], et nous le lapidâmes » [*Ṣaḥīḥ*, bāb *lā yurǧam al-maǧnūn*] Ce récit figure également plusieurs fois dans le *Muṣannaf* ; et l'un d'eux mettant en scène le futur calife ʿUmar, dit que celui-ci donna le coup

de grâce au condamné en lui lançant sur la tête les deux machoires d'un chameau [*Muṣannaf*, VII, n° 13.339]. Cependant, l'attestation de ʿAbd-Allāh Ibn ʿUmar « je fus de ceux qui les lapidèrent » figure une fois chez Muslim et une fois chez Ṭabarī.

Pourquoi la *Sīra*, dans le texte sur les deux juifs, choisit-elle de faire figurer, en l'attribuant à ʿAbd-Allāh Ibn ʿUmar, la formule : « je fus de ceux qui les lapidèrent » ? On peut, certes, estimer que, dans le courant d'une tradition, semi-orale semi-écrite mais de toute façon mouvante, et où le style formulaire est d'autant plus pratiqué que les expressions toutes faites y sont attribuées au prophète ou à ses compagnons et peuvent s'y transporter d'un *ḥadīṯ* à l'autre, la question est un peu oiseuse. Dans une perspective plus biographique et historique, l'on pourra faire valoir, par contre, que le trait attribué en l'occurence à ʿAbd-Allāh Ibn ʿUmar risque de ne pas correspondre tout à fait à la douceur de caractère que la tradition se plait généralement à souligner en lui ; et qu'Ibn Isḥāq a pu se tromper en lui attribuant, pour ce cas précis, une formule prononcée par un autre dans une circonstance différente. Mais,objectera-t-on alors, ʿAbd-Allāh était très jeune à l'époque : des adolescents, dans leur fougue juvénile, ne peuvent-ils pas être souvent aux premiers rangs des exécuteurs de pareilles sentences ?

Toutes ces considérations sont peut-être justifiées. Mais ce qui précède de notre analyse a déjà montré que cette narration à emboitements successifs est, dans la *Sīra*, soigneusement agencée, et qu'aucune de ses marques propres n'est due au hasard, pas plus qu'on ne peut leur donner des dimensions pouvant servir aujourd'hui à « l'histoire ». Il nous est toutefois possible de situer l'attestation finale attribuée ici à ʿAbd-Allāh Ibn ʿUmar dans la logique interne de l'écriture de la *Sīra*, et dans celle de ce qui se disait et s'écrivait dans le milieu du *Ḥadīṯ* auquel l'auteur appartenait.

Partout dans les textes traditionnels, en effet, le Calife ʿUmar, père de ʿAbd-Allāh, est présenté comme le partisan farouche de la lapidation des adultères, et c'est à lui que l'on attribue maintes fois, à propos du « verset coranique de la lapidation », qu'il affirme avoir existé dans le Coran, la formule stéréotypée : « L'envoyé de Dieu a lapidé, et nous avons lapidé après lui ! » La formule, qui figure dans la *Sīra* comme dans tous les ouvrages de *Ḥadīṯ*, fait partie du discours du calife dont j'ai parlé précédemment, et qu'il prononça alors qu'il était en butte à l'opposition de ceux qui mettaient en cause la légitimité de son élection.

Il s'agit donc là d'une sorte de « lieu commun » de la tradition concernant ʿUmar Ibn al-Ḫaṭṭāb, s'inscrivant d'une part dans la ligne de la légitimation des premiers califes face aux mouvements contestataires, et d'autre part dans l'activité et les décisions prêtées à ʿUmar, dans l'organisation de la communauté et sur certains points de droit pénal, les deux choses étant de toute façon liées.

A ce lieu commun la *Sīra* semble vouloir ajouter un élément de plus : à l'affirmation du père : « le prophète a lapidé, et nous avons lapidé après lui », fait suite tout naturellement l'affirmation du fils « et je fus de ceux qui les lapidèrent », conformément à l'ordre reçu de Dieu par l'intermédiaire du prophète. Cela ne peut que servir et étayer davantage encore le propos global de la narration : « l'ordre de Dieu et son Livre », « mis à mort » par les Juifs, sont « ressuscités » par la venue et l'action de Muḥammad, ainsi que par le témoignage de sa communauté, du milieu de laquelle émergent le calife ʿUmar, puis son fils ʿAbd-Allāh.

Un autre élément du discours du calife ʿUmar vient confirmer ce que nous pressentons : à savoir que la tradition sur la lapidation des deux juifs adultères, dont

la *Sīra* se fait l'écho avec ses touches particulières, a quelque chose à voir avec les Chrétiens au moins autant qu'avec les Juifs : à une époque où les Musulmans sont vainqueurs militairement et politiquement sur un domaine où les populations sont encore très largement chrétiennes ou christianisées, ils doivent également, vis-à-vis de ces communautés, assurer leurs propres bases dans le domaine des idées religieuses, des pratiques sociales et des lois.

*

«Ne me louez pas à l'excès comme on a loué Jésus fils de Marie»

Que ce soit dans la *Sīra* ou dans la littérature du *Ḥadīṯ*, la partie du discours de 'Umar rappelant l'exigence du verset coranique de la lapidation, est rapportée partout sous le patronage d'Ibn 'Abbās. Elle se termine ainsi :

> «Et nous, nous récitions, parmi ce que nous récitions du Livre de Dieu : "N'ayez point de désir contraire à vos pères, car c'est de l'infidélité que vous ayiez des désirs contraires à vos pères" : n'est-il pas vrai que l'envoyé de Dieu a dit : "Ne me louez pas à l'excès comme on a loué a l'excès Jésus fils de Marie, et dites : serviteur de Dieu et son envoyé"!?» [*Sīra*, IV, 337; 'Abd-ar-Razzāq, *al-Muṣannaf*, V, n° 9758, p. 441; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, I, 47, 55; al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, *kitāb al-muḥāribīn min ahl al-kufr wa r-ridda, bāb raǧm al-ḥublā*].

S'appuyant tout d'abord, et à nouveau, sur un «verset» qui ne figure pas, lui non plus, dans la vulgate actuelle, le calife 'Umar — selon le discours qui lui est attribué — veut expliciter ce qu'il a dit auparavant de la pratique du prophète et de celle de ses successeurs, dont lui-même : le prophète a lapidé, et nous après lui; n'aspirez donc pas à autre chose que ce qui vient de «vos pères» [*ābā'ikum*] et de leur exemple attesté, sous peine d'infidélité [*kufr*].

Ce nouvel appui trouvé dans le «Livre de Dieu» n'est pas sans poser quelques questions. Il va, en effet, à l'encontre de la logique textuelle de la vulgate coranique établie et officialisée bien après le calife 'Umar : partout où, dans le Coran actuel, est invoquée , dans un contexte polémique, la pratique ou la croyance de «vos pères», «nos pères», «leurs pères», celles-ci font partie des arguments stéréotypés opposés par les «peuples infidèles» à l'encontre de tous les prophètes que Dieu leur a envoyés : cet homme veut nous détourner des pratiques et des croyances de nos ancêtres [*Coran*, **7**, 70-71, 173; **11**, 62, 87; **14**, 10; **16**, 35; **23**, 24; **28**, 36; **53**, 23, *et passim*] ; les seuls «pères» qui échappent à cette loi constante, ce sont Abraham, Isaac et Jacob, les *ḥanīf*-s, tenants de la religion originelle pure [*Coran*, **2**, 133 «tes pères»; **12**, 38 «mes pères»]. Si le discours est du calife 'Umar, et si les deux «versets» qu'il invoque à l'appui de la lapidation des adultères ont réellement été considérés du temps du prophète comme des révélations proclamées dans «le Livre de Dieu», il y a là un retournement notable de la situation.

On peut, de ce fait, émettre l'hypothèse qu'à la fin du 3e/9e siècle Ṭabarī, à la fois commentateur du Coran et historien, était bien conscient de l'ambiguité impliquée, dans le discours du calife 'Umar, par l'expression «nous, nous récitions, parmi ce que nous récitions du Livre de Dieu» [*innā kunnā naqra' fīmā naqra' min kitāb Allāh*]. Ceci expliquerait qu'il l'ait modifiée en écrivant : «et nous, nous disions» [*wa qad kunnā naqūl*], alors que pourtant sa chaîne de transmission du discours, d'Ibn 'Abbās jusqu'à Zuhrī, est la même que partout ailleurs. De même,

le *ḥadīṯ* sur Jésus attribué au prophète qui, partout ailleurs, suit cette citation, ne figure pas dans son texte [*Ta'rīḫ*, III, 204]. C'est pourtant ce *ḥadīṯ* qui nous intéresse ici.

Pour les auteurs des *Maġāzī* — *Sīra* et des corpus de *Ḥadīṯ* du 2ᵉ/8ᵉ siècle —, l'association immédiate qu'ils font entre la question de la lapidation et «l'excès de louange» envers Jésus, indique bien que, par delà la controverse théologique classique sur la Trinité ou la filiation divine de Jésus, il s'agit pour eux aussi, et indivisiblement, de l'attitude prêtée à celui-ci par les Évangiles à l'égard des lois de la Torah, ou à l'égard de la femme pécheresse, et, plus particulièrement par l'*Évangile de Jean* à l'égard de la femme adultère et de la loi de la lapidation. Que, dans la *Sīra*, soit attribuée à l'une des autorités les plus éminentes du *Ḥadīṯ* l'attestation : «et je fus de ceux qui les lapidèrent», renvoie aussi, comme à un reflet inversé, à l'attitude de Jésus : ʿAbd-Allāh Ibn ʿUmar a fait ce que Jésus, s'estimant au dessus de la Torah, s'est refusé à faire, entériner le *jus gladii* impliqué par la loi de Moïse sur la lapidation des adultères. Ibn Isḥāq semble y avoir pensé. Sa composition est structurée de telle façon qu'elle paraît avoir été bâtie — mais à son encontre quant au contenu — sur le même modèle que l'épisode évangélique dit «de la femme adultère».

Jésus, les scribes et les Pharisiens, et la femme adultère

Le texte de l'*Évangile de Jean*, dont semblent vouloir se démarquer certaines versions du récit musulman, et en tout cas celle de la *Sīra* , est constitué par la péricope **7**, 53 — **8**, 1-11. Je la reproduis ici, à des fins d'analyse comparative à effectuer à partir des éléments de base qui lui correspondent dans le *Ḥadīṯ*.

> **1.** Et ils [= *les Pharisiens*] s'en retournèrent chacun chez soi. Jésus, lui, s'en alla au mont des Oliviers. Mais, dès l'aurore, il parut à nouveau dans le Temple et tout le peuple venait à lui. Il s'assit donc et se mit à les enseigner. Les scribes et les Pharisiens[10] lui amènent alors une femme surprise en adultère et la plaçant bien en vue, ils disent à Jésus : «Maître, cette femme a été surprise en flagrant délit d'adultère. Moïse nous a prescrit dans la Loi de lapider ces femmes-là. Et toi, qu'en dis-tu?» Ils disaient cela pour lui tendre un piège, afin de pouvoir l'accuser.
> **2.** Mais Jésus, se baissant, se mit à écrire avec son doigt sur le sol. Comme ils insistaient, il se redressa et leur dit : «Que celui de vous qui est sans péché lui jette la première pierre!» Et se baissant à nouveau, il se remit à écrire sur le sol. A ces mots, ils se retirèrent un à un, à commencer par les plus vieux; et Jésus resta seul avec la femme, qui était toujours là.
> **3.** Alors, se redressant, il lui dit : «Femme, où sont-ils? Personne ne t'a condamnée? — "Personne, Seigneur", répondit-elle. — "Moi non plus, lui dit Jésus, je ne te condamne pas. Va, désormais ne pèche plus."» [*Jean*, **7**, 53 — **8**, 11; trad. Ec. Bibl. de Jérus., 1955][11].

Si nous mettons en regard, dans leur progression, les éléments fondamentaux du récit de Jean et ceux du récit de la *Sīra*, nous obtenons le petit tableau synoptique ci-après.

Sīra	***Jean***
1. médine / le *bayt al-midrās*.	**1.** le mont des Oliviers / le Temple.
le fait de l'adultère.	le fait de l'adultère.
le conciliabule.	«pour pouvoir l'accuser».
la demande d'arbitrage.	«toi, qu'en dis-tu?»
2. le *bayt al-midrās*.	**2.** [*le Temple*].
discussion engagée par Muḥammad sur le Livre.	silence de Jésus, tracé indistinct du doigt sur le sol.
réponse des rabbins; «main-mise» sur le verset.	questions insistantes des Juifs; «celui qui n'a pas péché etc.»
résurrection du verset de la Tora.	tracé indistinct du doigt sur le sol.
3. «à la porte de sa mosquée».	**3.** [*le Temple*].
exécution.	«personne ne t'a condamnée?»
l'homme couvre la femme de son corps : vérification de l'adultère.	— personne!
«je fus de ceux qui les lapidèrent.»	— moi non plus / va et ne pèche plus.

Ce tableau met en lumière deux choses : d'une part l'impression d'un quasi-décalque opéré à partir de Jean par le *Ḥadīṯ* quant au thème et à sa structuration littéraire; d'autre part l'antinomie radicale quant au contenu du message qui, de part et d'autre, veut être délivré. Sur le plan thématique et littéraire en effet, on peut considérer que la *Sīra*, mettant en scène la confrontation de Muḥammad avec les rabbins de Médine, est «une variation sur le thème archétypal qui informe le récit sur Jésus et les Pharisiens»[12]. Mais il faut souligner en même temps que le terme d'«archétype» ne rend pas compte de l'antinomie du contenu propre à chacun des deux récits, et qui, plus qu'une variation, est une rupture radicale, jusques et y compris à propos du statut de l'Écriture/écriture. Comment en rendre compte? D'autres démarquages du même genre peuvent nous y aider.

Ibn Isḥāq, Ibn Hišām, l'Ancien et le Nouveau Testaments

En effet, Ibn Isḥāq connaît l'*Évangile de Jean* dans son texte même. Tout en semblant d'abord transmettre une tradition reçue oralement [«ce qui m'est parvenu», dit-il], il cite une fois, dans son texte même, le passage du discours de Jésus sur le Paraclet [*Jean* **15**, 23 — **16**, 1] pour l'appliquer à la mission de Muḥammad. Il introduit sa citation de la façon suivante :

> «Dans ce qui m'est parvenu de ce que Jésus fils de Marie a établi, et qui lui est venu de Dieu dans l'Évangile pour les gens de l'Évangile, il y eut la description de l'envoyé de Dieu; celle-ci fait partie de ce que leur a confirmé l'apôtre Jean [*Yuḥannis al-ḥawāriyy*] lorsqu'il leur a copié l'Évangile au temps de Jésus fils de Marie, au sujet de l'envoyé de Dieu vers eux, que [Jésus] a dit : [citation]» [*Sīra*, I, 251].

Il s'agit bien d'une citation. Celle-ci est une traduction textuelle, et non une paraphrase, jusque dans le détail des locutions particulières au texte néo-testamentaire : le terme employé pour y traduire la Loi juive est le terme grec arabisé [*al-Nāmūs* ← *ó Nómos*], et non la Torah [*al-Tawrāt*] selon l'habitude musul-

mane et la propre habitude d'Ibn Isḥāq lorsqu'il parle des Juifs; «gratuitement» [dans la citation du psaume «ils m'ont haï gratuitement»] est traduit strictement par le terme ancien *maǧǧānan*, qu'il explique en incise; c'est le terme araméen *menaḥḥemānā* qui figure pour désigner le Paraclet en raison de son assonnance avec Muḥammad. Enfin avant de citer le texte, il a insisté sur la «copie de l'Évangile par l'apôtre Jean» [*ḥīna nasaḫa lahum al-Injīl*], ce Jean dont il dira plus loin [*Sīra* IV, 280] qu'il fut envoyé à Ephèse [*Afsus*], conforme en cela à la tradition chrétienne des premiers siècles[13].

A cette citation, Ibn Isḥāq apporte cependant deux retouches personnelles : «mon Père» est remplacé par «le Seigneur», et le Paraclet est envoyé par Dieu, et non par Jésus. Il peut alors ajouter son commentaire : «Le *Menaḥḥemānā* en syriaque c'est Muḥammad, en grec [*rūmiyya*] *Paraklêtos*, Dieu le bénisse et lui donne le salut»[14].

Ibn Isḥāq semble connaître également les *Actes des Apôtres*, ou en tout cas, des éléments de traditions ecclésiastiques soit directement, soit indirectement. Dans un autre passage de la *Sīra*, il fournit, sans citer de texte, la liste des apôtres de Jésus fils de Marie en évoquant leur envoi aux différents coins de la terre [dont chacun est indiqué : Pierre et Paul à Rome, Thomas (*Tūmās*) en Mésopotamie, Jean *(Yuḥannis)* à Ephèse, Philippe *(Fībulīs)* à Carthage, Jacques *(Ya'qūbus)* à Jérusalem, Simon (*Sīmun)* chez les Berbères etc.][15]. La liste des noms, transcrite apparemment du grec, correspond, à un nom près, à celle des *Actes*. A côté de Pierre [*Buṭrus*], et envoyé avec celui-ci à Rome, il y ajoute Paul [*Būlus*], en précisant que celui-ci ne faisait pas partie des apôtres proprement dits mais qu'il était parmi les «suivants» [*min al-atbā'*]. Enfin, à propos de Judas [*Yūdis*], il fait allusion au fait qu'il y eut un remplacement mais, en l'occurrence, c'est Jude [*Yahūda*], lequel «n'était pas des apôtres», qui le remplaça.

Ce passage, qui est d'Ibn Isḥāq sans intermédiaire, intervient pour illustrer un propos précédent qu'il tient de son maître alexandrin l'égyptien Yazīd Ibn Abī Ḥabīb [m. 128/745] et de Zuhrī : celui-ci a reçu de Yazīd un écrit mentionnant les noms de ceux que le prophète de l'islam a envoyés «dans les pays, et aux rois des Arabes et des *'Aǧam* [non-arabes]»; cet écrit rapporte la consigne donnée par Muḥammad à ses messagers : ne pas diverger à son propos comme l'ont fait les apôtres à propos de Jésus fils de Marie. Jésus, en effet, s'en était plaint à Dieu, et, à la suite de cela, «chacun d'eux se mit à parler la langue du peuple vers lequel il était envoyé» [*Sīra*, IV, 279-280; comp. *Actes des Apôtres* **1**, 13-26 et **2**, 1-13].

Le souci de «démarquage» est, ici encore, évident : comme les Juifs ont contrevenu au «verset de la lapidation» inscrit dans la Torah, les apôtres de Jésus ont contrevenu à la consigne d'unité donnée par le Messie, et la communauté musulmane est la véritable héritière des uns et des autres, porteuse du message divin dans sa pureté et son unité. Le fait pour chaque peuple d'«entendre en sa propre langue parler des merveilles de Dieu» était évoqué dans les *Actes* [**2**, 11] comme l'effet du don de l'Esprit Saint aux apôtres de Jésus le jour de la Pentecôte, ceci en contrepoint symbolique du «brouillage de la langue» résultant de la tentative des hommes de rivaliser avec Dieu lors de la construction de la Tour de Babel [*Genèse* **11**, 9]. Le symbole est subverti par la *Sīra*, qui [dans la ligne de *Coran* **2**, 253, mais avec une dimension nouvelle] réinterprète la «diversité» des langues comme l'effet de la «divergence» des apôtres sur Jésus [*iḫtalafa l-ḥawāriyūn 'alā 'Isā*] et une conséquence de leur déviance d'avec le message originel qu'ils devaient

transmettre. Ibn Isḥāq avait déjà longuement parlé de cette divergence sur Jésus dans le récit de la controverse avec les Chrétiens de Naǧrān entrecoupé de versets coraniques, peu après celui de la controverse avec les Juifs sur la lapidation des adultères [*Sīra*, II, 206 sq.].

Enfin apparaît dans la *Sīra* une source d'information importante pour ce qui concerne le Christianisme, ses textes, son histoire ou ses légendes. Il s'agit de Wahb Ibn Munabbih [m. 110 ou 114/728 ou 732]. Ce cadi de Ṣan'a au Yémen, bien plus que ce que l'on rapporte de 'Abd-Allāh Ibn Salām et de Ka'b al-Aḥbār et de façon beaucoup plus précise, a fait passer dans le milieu du *Ḥadīṯ* de nombreuses informations tirées de ses lectures abondantes des ouvrages juifs et chrétiens. Dans la *Sīra* telle que l'a transmise et «émondée» Ibn Hišām, il ne subsiste de son apport qu'une relation sur l'implantation du christianisme à Naǧrān [I, 30-33]. Mais l'on sait, par les citations assez fréquentes que Ṭabarī fait de l'ouvrage d'Ibn Isḥāq au début de ses *Annales*, par la chaîne de transmission de Salama Ibn Faḍl, que la première partie, concernant ce qui précéda Muḥammad depuis la création [*al-Mubtada'*], y était largement redevable à Wahb pour tout ce qui concerne le matériel biblique.

Ibn Hišām, lui-même d'origine yéménite, s'est appuyé sur un ouvrage de Wahb concernant les antiquités de l'Arabie du Sud pour rédiger son *Kitāb at-Tīǧān* [«Livre des Couronnes»]. En ce qui concerne les écrits juifs et chrétiens antérieurs, il y fournit, d'après Wahb, une liste de livres lus par celui-ci, et il y reprend ses informations paraphrasées du début du livre de la Genèse [*Tīǧān*, p. 9-33][16].

Ce ne sont certes pas des citations «textuelles» auxquelles se livre habituellement Wahb dans ce qui est rapporté de lui, mais des sortes de paraphrases, souvent amplifiées, et grossies de données diverses non forcément bibliques. Il sait cependant parfois, à sa manière, être très proche des textes bibliques originels tout en aménageant ce qu'il estime devoir en adapter à une utilisation musulmane. C'est ce qui apparaît notamment à la lecture d'un commentaire coranique de Ṭabarī [*Coran* **4**, 157]. Le commentateur cite la présentation, effectuée par Wahb sur la base des Évangiles, des derniers moments du Christ avec ses apôtres et de ses propos. Peut-être Wahb avait-t-il sous les yeux une composition chrétienne du genre «*les évangiles en un seul*» circulant à son époque (?). Il semble qu'il ait eu plutôt les quatre évangiles eux-mêmes. En tout cas, avec les termes mêmes que nous trouvons dans chacun, il rapporte tour à tour le lavement des pieds et sa signification [*Jean*]; le sommeil des apôtres incapables de veiller avec Jésus [*Matthieu, Marc et Luc*]; l'annonce du reniement de Simon et ce reniement lui même [*id.*]; la trahison de Judas [*Matthieu*], la mort de Judas [*id.*]. L'arrestation de Jésus, son procès, les insultes et les crachats, les préparatifs de la croix [*al-ḫašaba*, «le bois»] sont résumés rapidement. A la crucifixion sont substitués le *šubbiha lahum* [le sosie substitué à Jésus], et «l'élévation vers Dieu», du verset coranique objet du commentaire de Ṭabarī. Mais le récit se poursuit encore, synthétisant les quatre versions évangéliques, en évoquant à sa manière les femmes se rendant, non au tombeau mais au lieu de la crucifixion, le dialogue avec Jésus [«pourquoi pleurez-vous»], la consigne donnée aux apôtres par l'intermédiaire des femmes de le retrouver à tel endroit etc.

Cette longue relation est rapportée de Wahb Ibn Munabbih par Ṭabarī, selon une chaîne de transmission qui, en l'occurence, ne passe pas par Ibn Isḥāq. Mais celui-ci connaît bien Wahb, pour le citer plus d'une fois. Nous le voyons, toujours

d'après ce qu'en rapporte Ṭabarī dans son commentaire coranique, par exemple à propos de la sourate *Yāsīn* [**36**, 13-25]. Ṭabarī relate à ce propos, sous forme de « circonstances de la révélation », certaines données de récits chrétiens sur Agabus, martyr d'Antioche, parvenues à lui de Wahb Ibn Munabbih par l'intermédiaire de l'ouvrage d'Ibn Isḥāq selon la recension de Salama Ibn al-Faḍl [Agabus y porte le nom de Ḥabīb le charpentier]. Notons que Ka'b al-Aḥbār, le docteur juif yéménite converti, fait également partie, pour ces données, de la chaîne de transmission citée par le commentateur. Ce récit ne figure plus dans la recension d'Ibn Hišām.

Nous pouvons tirer de tous ces éléments deux conclusions : la première est qu'Ibn Isḥāq connaissait, directement, et indirectement par des intermédiaires comme Wahb Ibn Munabbih et ses ouvrages, de nombreuses données textuelles de l'Ancien comme du Nouveau Testament, à côté d'autres données issues des littératures juives et chrétiennes en général. La seconde est qu'à chaque fois qu'il fait, lui-même ou Wahb, état de ces textes, ces derniers, même cités textuellement, font l'objet d'aménagements apparemment anodins mais qui permettent à l'auteur d'en subvertir le contenu au profit d'un autre qui lui est antinomique.

D'un récit à l'autre

Il n'est donc pas étonnant que, dans le récit concernant les deux juifs adultères, apparaisse en filigrane, mais, ici encore, pour mieux s'en démarquer, celui de l'*Évangile de Jean* sur Jésus, les scribes et les Pharisiens, et la femme adultère.

Le procédé de réutilisation de matériaux anciens dans un sens nouveau est connu dans toute la tradition scripturaire juive ou chrétienne. Les écrits néo-testamentaires utilisent eux-mêmes très fréquemment, explicitement ou implicitement, des textes ou des thèmes bibliques qu'ils appliquent à Jésus et à la foi nouvelle. Généralement, cette réutilisation reste dans la continuité des textes cités ou des thèmes implicites. Cela n'est pas étonnant si l'on considère que les premières communautés chrétiennes, d'où ont émergé les premiers écrits évangéliques, étaient juives comme Jésus lui-même; nourris de textes et de culture biblique, leurs membres satisfaisaient toujours aux prescriptions rituelles et allaient prier au Temple. Cela peut être assez bien symbolisé par le fait que, dans le récit sur la femme adultère, il y a unité de lieu, et que ce lieu est le Temple.

Un texte biblique que l'on pourrait être tenté de lier à celui de *Jean* sur la femme adultère serait le chapitre **13** du livre de *Daniel*. Cette longue narration, en effet, met en scène une femme, Suzanne, accusée faussement d'adultère par deux anciens qui ont tenté en vain de la séduire; elle va être mise à mort, mais elle est sauvée par l'intervention du jeune Daniel, lequel fait reprendre le procès et confond les accusateurs.

De fait la tradition chrétienne ancienne connaît cet épisode et réutilise la formule choc de Daniel : « Je suis pur du sang de cette femme ! », en la mettant sur la bouche de Pilate à propos de Jésus, devant les grands prêtres, les anciens et la foule [*Matthieu* **27**, 24]. Remarquons cependant, ici comme dans les autres écrits chrétiens des premiers siècles, que la référence à *Daniel* n'est pas centrée sur la sanction de l'adultère, mais sur le faux témoignage : c'est Jésus qui, après une femme autrefois faussement accusée d'adultère par les deux anciens, est en posture d'accusé

sur de faux témoignages portés par les grands prêtres et les «anciens», et c'est lui dont l'innocence est proclamée à son tour. L'on peut noter aussi que, dans le récit sur la femme adultère, c'est également «pour pouvoir accuser» Jésus que les scribes et les Pharisiens lui amènent la femme. En somme, et dans la continuité avec le récit biblique, ce n'est pas Daniel qui, dans les écrits chrétiens primitifs, préfigure Jésus; c'est Suzanne, la femme victime du faux témoignage. C'est en ce sens que se nouent les apparentements littéraires et thématiques, sans antinomie véritable quant au contenu[17].

Le rapport que, de façon sous-jacente, Ibn Isḥāq veut, quant à lui, établir entre son propre récit et la péricope évangélique sur la femme adultère se situe dans le droit fil du souci des gens du *Ḥadīṯ* de son époque : il concerne la sanction de la lapidation, et le témoignage requis pour que la sanction soit appliquée certes. Mais par delà ce souci juridique et à travers lui, c'est toute la vision religieuse islamique qui est en cause. Muḥammad ressuscite l'ordre de Dieu. En continuité avec la loi de Moïse, les Musulmans ne doivent pas s'estimer au dessus de cet ordre restaurée par le Coran et par la pratique de son envoyé. Ils ne doivent pas, en particulier, faire comme les Chrétiens qui ont «louangé Jésus à l'excès». Cet «excès de louange» désigne souvent, dans les corpus de *Ḥadīṯ*, le fait que, de simple serviteur et envoyé de Dieu, Jésus est devenu pour les Chrétiens le Fils de Dieu [thème développé par la suite dans la controverse avec la délégation de Naǧrān]. Mais ici, et de façon plus subtile, il porte sur l'attitude de liberté adoptée par Jésus à l'égard de la loi mosaïque, voire à l'égard du Livre et de son statut : au «moi non plus je ne te condamne pas» de Jésus, viennent s'opposer la première conclusion : «et le prophète donna l'ordre pour les deux, et ils furent lapidés à la porte de sa mosquée»; et la seconde qui la renforce : «et je fus de ceux qui les lapidèrent», attribuée au fils du calife 'Umar; au tracé indistinct et fugitif porté par Jésus sur le sol, vient s'opposer, chez Muḥammad, l'appel au Livre de la Loi, et au verset non abrogé de la lapidation. Il y a Écriture et écriture. Les Chrétiens ne sont pas «gens du Livre». C'est d'ailleurs ce que l'on disait alors à juste titre dans certains cercles de transmetteurs du *Ḥadīṯ* [v. *Muṣannaf*, VII, n° 12.712].

Cela suppose, bien évidemment, qu'Ibn Isḥāq ait eu sous les yeux le texte même de l'*Évangile de Jean*, et qu'il ait connu le récit de la femme adultère. Pour ce qui est de *Jean*, cela ne fait pas de doute, nous l'avons vu, et cela n'est pas étonnant. Les gens du *Ḥadīṯ* connaissent les textes et les thèmes chrétiens : d'Alexandrie, vieille métropole chrétienne (et juive), son maître Yazīd Ibn Abī-Ḥabīb correspond avec son autre maître Zuhrī de Médine à propos de l'envoi en mission des apôtres de Jésus aux peuples de la terre et, en regard, des messagers de Muḥammad «aux pays, aux Arabes et aux *'Ağam*». En Irak les communautés chrétiennes sont toujours là. A Ḥīra également, où il s'attache au Calife Abū-Ǧa'far al-Manṣūr et commence à rédiger la *Sīra*, pour son fils al-Mahdī. A Bagdad même, où il s'installe définitivement, et où les Chrétiens controversent avec les Musulmans jusqu'au plus haut niveau du pouvoir abbasside, sous le règne de ce même al-Mahdī[18]. Ibn Isḥāq, dit Ibn al-Nadīm, puis Yāqūt, «portait [la science] des Juifs et des Chrétiens, et, dans ses livres, les appelait "les gens de la première science"».

Mais s'il connaissait dans son texte l'*Évangile de Jean*, Ibn Isḥāq en connaissait-il le récit sur la femme adultère, et ce récit figurait-il dans les manuscrits? Cette question nous fournit l'occasion d'un nouvel aperçu comparatif.

L'histoire du récit de *Jean* dans la tradition chrétienne

La critique néo-testamentaire s'accorde pour dire que cette péricope, originellement, ne faisait pas partie de l'Évangile de *Jean*, et y a été insérée relativement tardivement. Les bases sur lesquelles se fondent les chercheurs sont d'ordre paléographique et de critique externe et interne.

En effet, les plus anciens et meilleurs témoins manuscrits actuellement connus de *Jean* ne contiennent pas ce passage. Par ailleurs, les anciens Pères grecs de l'Église les plus représentatifs de l'exégèse chrétienne ne le commentent pas dans leurs écrits connus : l'on se demande, par exemple, si Origène [185-204], qui, entre autres, a commenté *Jean*, connaissait ce récit, pourtant traditionnel. Enfin, quant à la critique interne, elle fait valoir que la péricope fait intervenir une rupture, ou comme une incise intercalée, dans le déroulement de *Jean* aux deux chapitres concernés, où elle semble trouver plus difficilement sa place logique. En revanche, dans certains manuscrits, nous la trouvons placée dans *Luc*, à la fin du chapitre 21, dont elle paraît effectivement constituer comme une suite normale. Une analyse fine du contenu de la péricope, de son vocabulaire, de ses formes d'expression, de ses thèmes, révèle également de grandes affinités avec ce que nous lisons dans les trois premiers évangiles, dits «synoptiques», et, en particulier avec *Luc*. L'on pense donc que le récit de la femme adultère, qui est de toute façon de haute antiquité et rapporte une tradition remontant jusqu'à Jésus, aurait été transmis initialement par des communautés situées plutôt dans la mouvance de *Luc*. Ce n'est que vers le 5^e^ siècle que la péricope de la femme adultère a trouvé sa place, et sans y détonner pour autant, dans *Jean*; cependant pas dans tous les manuscrits de cet évangile et c'est surtout en Égypte qu'elle est absente d'un nombre notable d'entre eux jusqu'aux 7^e^-8^e^ siècles. Certains scribes chrétiens en avaient-ils peur? Il est permis de se poser la question.

Tous ces éléments critiques ont été présentés et discutés, en particulier par Ulrich Becker, qui montre cependant que le récit a pour base une tradition authentique[19]. En tout cas, au 8^e^ siècle, notamment en Irak, où il a mis en forme son ouvrage, Ibn Isḥāq consultant l'*Évangile de Jean* dans son texte même, ce texte devait comporter le récit de la femme adultère, et celui-ci était sans doute même connu d'autres que lui. Les *ḥadīṯ*-s musulmans sur l'affrontement de Muḥammad avec les rabbins juifs à propos de l'adultère lui sont structurellement trop semblables pour qu'il puisse en être autrement.

En effet, la tradition remontant à Jésus à ce sujet est de haute antiquité. Nous en avons la confirmation dans l'histoire même du récit évangélique. Celui-ci, dans l'Église des premiers siècles et bien que nous n'en trouvions que peu de commentaires, a circulé sous quelques formes différentes bien avant qu'il ait trouvé place de façon définitive dans les manuscrits de *Jean*. Un bref parcours de cette histoire présente un certain intérêt, à titre de comparaison avec l'histoire des textes musulmans des deux premiers siècles de l'hégire [7^e^-8^e^ s. J.-C.].

Papias

Mis à part celui de *Jean*, un témoignage de la circulation de cette tradition évangélique nous est donné par un chrétien de la troisième génération, Papias d'Alexandrie, un des tous premiers Pères de l'Église grecque [1^re^ moitié du 2^e^ siècle], et

qui fut familier et auditeur des «presbytres» [ou «anciens»] disciples des apôtres. De son ouvrage en cinq volumes intitulé *Exégèses des discours du Seigneur*, aujourd'hui perdu, il ne reste que quelques extraits cités textuellement par Eusèbe de Césarée en Palestine, le premier historien de l'Église primitive [vers 265-340]. Nous en avons aussi quelques autres informations transmises par Irénée, disciple de l'évêque Polycarpe de Smyrne lui-même disciple de Jean, et qui fut évêque de Lyon entre 177 et 200[20].

A la fin d'un extrait qu'il cite de Papias, et qui concerne, entre autres choses, la rédaction par Marc et Matthieu de leurs évangiles respectifs, Eusèbe ajoute :

> «Le même Papias se sert de témoignages (tirés) de la première épitre de Jean et de la première épitre de Pierre. Il expose aussi une autre histoire au sujet de la femme accusée de nombreux péchés devant le Seigneur, que renferme l'*Évangile selon les Hébreux*». [III, 39.17].

Rufin, le traducteur latin d'Eusèbe en 402, traduira l'expression «au sujet de la femme accusée de nombreux péchés» par : «au sujet de la femme adultère». C'est là une extension de sens qui, en elle-même, ne pourrait assurer que Papias visait bien le récit de la femme adultère, s'il n'était d'autres raisons de l'interpréter ainsi. Quant à l'*Évangile selon les Hébreux*, nous n'en avons plus le texte, sinon quelques bribes citées par les Pères de l'Église. C'est l'un de ces écrits chrétiens anciens dits «apocryphes» qui n'ont pas été retenus par la tradition ecclésiastique dans le canon des Écritures. Quoi qu'il en soit, tout donne à penser que Papias tenait le récit plutôt par la tradition orale [«ce qui vient d'une parole vivante et durable» dit-il ailleurs, préférant cela aux écrits], et que la mention finale est d'Eusèbe, voulant signifier par là que ce même récit, connu de Papias par transmission orale, se trouve aussi renfermé dans l'*Évangile selon les Hébreux*.

Didyme l'Aveugle, et le ḥadīṯ de Muslim

C'est ce que pense Bart D. Ehrman qui, dans un article récent, nous livre une autre forme ancienne du récit sur la femme adultère, celle rapportée par l'anachorète et professeur alexandrin Didyme l'Aveugle [313-398], dans un écrit découvert en 1941, avec beaucoup d'autres, parmi les papyrus de Toura, à une douzaine de kilomètres au sud du Caire[21].

Commentant un passage du livre de l'*Ecclésiaste* [*Qohelet*, **7**, 21-22], dont le rapport direct avec notre récit est apparemment ténu, Didyme relate ce qui suit :

> «Nous trouvons donc dans certains évangiles : une femme, dit-on, fut condamnée par les Juifs pour un péché, et envoyée pour être lapidée à l'endroit où il était habituel que cela ait lieu. Le sauveur, dit-on, lorsqu'il la vit et observa qu'ils étaient prêts à la lapider, dit à ceux qui étaient sur le point de lancer des pierres : "Celui qui n'a point péché, qu'il saisisse une pierre et la lance!" — Si quelqu'un a conscience en lui-même de n'avoir pas péché, qu'il prenne une pierre et la frappe —. Et aucun n'osa. — Ayant connu en eux-mêmes et su que eux aussi étaient coupables en quelques choses, ils n'osèrent point la frapper —.»[22].

B.D. Ehrman s'est livré à une minutieuse étude de ce passage, en le comparant aux autres formes du même récit, chacune étant placée dans l'histoire des formes littéraires et dans le contexte de la primitive Église. Il pense que la version de Didyme est celle qui figurait dans l'*Évangile selon les Hébreux*. Dans cette version, notons-le, il ne s'agit ni de piège tendu par les Juifs à Jésus pour avoir de quoi

l'accuser, ni non plus de demande de jugement ou d'arbitrage de sa part comme nous le verrons dans le cas suivant : Jésus intervient lui-même.

Curieusement, nous retrouvons la même caractéristique dans un *ḥadīṯ* de Muslim au sujet de l'adultère : les Juifs ne demandent pas d'arbitrage, c'est Muḥammad qui voit le coupable en train de subir sa peine, la flagellation; ce coupable est unique, et le prophète intervient pour remettre les choses en ordre selon la loi de Dieu, la lapidation :

> «On passa, avec un juif exposé au scandale public et flagellé, à côté du prophète. Celui-ci les appela et dit : "Ainsi trouvez-vous la sanction de l'adultère dans votre Livre?" — Ils dirent : "Oui!" Alors il appela un de leurs savants et dit : "Je t'en conjure par Dieu qui a révélé la Torah à Moïse, est-ce ainsi que vous trouvez la sanction de l'adultère dans votre Livre?" Il dit : "Si tu ne m'avais pas adjuré à ce sujet, je ne t'en aurais pas informé : nous trouvons que cette peine est la lapidation..." [*explication sur l'abandon de la pratique, avec des variantes*] ... Alors l'envoyé de Dieu dit : "Mon Dieu, moi je suis le premier qui ai ressuscité ton ordre, dès lors qu'ils l'ont fait mourir!" Et il donna l'ordre à son sujet [= *le coupable*], et il fut lapidé. Et Dieu révéla alors :...» [*Coran* **5**, 41] [Muslim, *Ṣaḥīḥ*, XI, 209-210].

Pour cette forme de récit très particulière par rapport aux autres *ḥadīṯ*-s, la chaîne de transmission est également originale : elle est mise sous le patronage d'un compagnon du prophète moins connu, al-Barā' Ibn 'Āzib, et elle passe par al-A'maš [m. vers 148/765][23]. Muslim, ou l'un des informateurs de la chaîne, a-t-il connu la version chrétienne rapportée par Didyme? Le *ḥadīṯ* lui est trop semblable, structurellement [on passe près de Jésus/Muḥammad; il n'y a qu'un coupable : une femme/un homme; Jésus/Muḥammad intervient lui-même] pour que nous ne fassions pas l'hypothèse suivante : le récit évangélique de la femme adultère n'était pas seulement connu, d'une façon ou d'une autre, par les gens du *Ḥadīṯ* sous sa forme johannique, mais encore sous la forme rapportée par Didyme, dont on a tout lieu d'estimer qu'elle était celle de l'*Évangile selon les Hébreux*.

La version de Didyme, en tout cas, en dépit des variantes notables qu'elle présente avec celle de *Jean*, et malgré le fait qu'en omettant l'aspect de «piège» tendu à Jésus elle ne s'inscrit pas directement dans la tradition des trois évangiles synoptiques où cet aspect est récurrent, conserve néanmoins l'un des points centraux du récit évangélique, à savoir le dit de Jésus : «celui qui n'a point péché, qu'il lui lance la pierre!» C'est essentiellement là dessus que porte la pointe du récit rapporté par Didyme à l'appui du commentaire qu'il fait de l'*Ecclésiaste*, et Didyme tient lui-même, en incises, à paraphraser le dit de Jésus et son effet.

La Didascalie

En plus de *Jean* 8, 1-11, de l'information de Papias et du récit de Didyme, nous avons encore ce que rapporte le livre des *Constitutions Apostoliques* d'après la *Didascalie des Apôtres*. Cette dernière est un écrit composé originellement en grec, mais qui, hormis quelques citations ailleurs et un court fragment sur une page de manuscrit, ne nous est parvenu, dans ses versions anciennes, que dans des traductions latine, syriaque, arabe et éthiopienne. Il est daté de la première moitié du 3[e] siècle, le plus probablement dans la région d'Antioche, en Syrie. L'auteur, dont nous ne connaissons pas le nom, se range lui-même parmi les évêques, et il écrit pour instruire ceux-ci sur les devoirs de leur charge pastorale. Quant aux *Constitutions Apostoliques*, écrites en grec en 380, le plus probablement à Antioche en Syrie,

elles sont également didactiques et compilent, sous une forme souvent élargie et augmentée de citations bibliques, des traditions et des documents antérieurs, dont une partie importante de la *Didascalie* [laquelle en constitue les chapitres I à VI][24].

Exhortant les évêques à accueillir et soigner ceux qui se repentent de leurs péchés, l'auteur de la *Didascalie* cite l'exemple de Jésus en diverses circonstances. La dernière circonstance qu'il évoque, après celle de la pécheresse [racontée en *Luc*, **7**, 36-50], est celle de la femme adultère :

> « Et à une femme, pécheresse elle aussi, il dit : "Tes nombreux péchés te sont remis puisque tu as beaucoup aimé". Les Anciens avaient amené encore une autre pécheresse devant lui en lui remettant le jugement et ils s'en étaient allés; mais lorsque le Seigneur, qui connaît le fond des cœurs, se fut enquis auprès d'elle si les Anciens l'avaient condamnée et qu'elle eut répondu que non, il lui dit : "Va, moi non plus je ne te condamne pas" » [*Const. Apost.* II, 24.5-6].

Le souci de l'auteur de la *Didascalie*, comme celui de Didyme, n'est pas un souci de citation et d'exégèse textuelle; il est parénétique : tous les exemples qu'il cite sont orientés vers l'exhortation des évêques à se montrer, dans leur tâche de pasteurs, accueillants et miséricordieux envers les pécheurs. Il ne conserve donc directement du récit évangélique de la femme adultère que ce qui sert son propos direct. La conformité à celui de *Jean* dans les différents éléments de la narration y est beaucoup plus nette que chez Didyme : les anciens amènent la femme à Jésus; ils lui laissent le jugement; ils se retirent; et la fin reprend ce que l'auteur estime être le point central de l'exemple qu'il cite à des fins d'exhortation, à peu près dans les mêmes termes que *Jean* : le dialogue avec la femme [important pour un pasteur], et la parole : « Moi non plus, je ne te condamne pas » [non moins important dans la perspective de la *Didascalie*]. Notons enfin que les scribes et les Pharisiens sont devenus les « Anciens » [οἱ πρεσβύτεροι] à l'image des responsables ecclésiastiques, les « presbytres », que l'on exhorte à la miséricorde. De ce fait se trouve estompée la polémique contre les responsables juifs, polémique présente chez *Jean* sous l'angle du piège dans lequel « les scribes et les Pharisiens » veulent enfermer Jésus « pour avoir de quoi l'accuser ».

*

Le mode de présentation d'un même fait ou d'un même dit originels présente donc de sensibles variations d'un écrit à l'autre, selon l'accent qui y est mis par chacun des auteurs selon sa perspective propre et celle du milieu dans lequel et pour lequel il écrit. Nous y sommes déjà habitués à l'intérieur d'une même aire communautaire, par l'analyse des premiers écrits chrétiens, y compris les Évangiles et l'ensemble du Nouveau Testament.

Nous retrouvons cette même caractéristique dans l'aire communautaire musulmane, à travers l'analyse du *Ḥadīṯ*, et des ouvrages de *Sīra* qui, aux 1er-2e/7e-8e siècles, n'en constituent qu'une forme particulière, organisant le même matériau de façon différente. Le corpus coranique n'échappe pas à cette loi générale de contingence de l'écriture : jusqu'à un moment relativement tardif, les auteurs hésitent à conférer à certaines transmissions le statut de verset révélé ou celui de *sunna* de Muḥammad. C'est finalement la décision de l'institution ayant en charge le

devenir de la communauté qui fait le partage entre ce qu'elle estime être « Écriture », et ce qu'elle ne considère pas comme tel.

Mais la question, ici, est celle d'une forme de récit qui, se transportant d'une aire à l'autre et gardant la même structure, se trouve appliquée à de nouveaux enjeux et investie par des significations nouvelles, en fonction de la logique propre du milieu dans lequel elle est réutilisée.

Dans une étude précédente, portant sur l'expression relativement anodine et plutôt oratoire : « ce que l'œil n'a point vu, l'oreille point entendu et qui n'est pas monté au cœur de l'homme » [v. Bibliographie], j'avais montré que, d'une aire à l'autre, et en dépit de leurs nuances particulières, les ré-investissements de cette formule s'étaient faits, en fin de compte, dans une certaine continuité avec les quelques éléments que l'on peut connaître de son point de départ littéraire.

Dans le cas des récits présentés ici, et en dépit des archétypes ou des structures formelles, d'une aire à l'autre la continuité est brisée. Au delà des archétypes et des structures, il y a des décisions qui font toute la différence.

NOTES

1. Dans la traduction que j'effectue de différents *ḥadīṯ*-s au cours de cette étude, les eulogies qui suivent rituellement la mention du prophète ou de certains de ses compagnons ont été supprimées pour éviter les surcharges inutiles. Les références aux éditions des textes que j'ai utilisés sont indiquées à la fin des notes.
2. *bayt al-midrās* : arabisation de la dénomination hébraïque de la maison d'étude de la Bible, *bêth ha-midrāš*, « la maison du midrash ».
3. Banū-Qurayẓa et Banū-l-Naḍīr : deux clans juifs de l'oasis de Yaṯrib/Médine.
4. Ibn Šihāb al-Zuhrī [m. 124/742] fut à Médine l'un des maîtres et collègues principaux d'Ibn Isḥāq, comme de Mālik et de Maʿmar. Il aurait composé un ouvrage de *Maġāzī*, genre qui constitue le noyau primitif des *ḥadīṯ*-s formant la trame des ouvrages de *sīra*.
5. V.J. Burton, *Collection*, chap. 5, et pp. 72-86; v. également J. Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 191 sq.
6. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 142; Yāqūt, *Udabā'*, XVII, 8.
7. V. *La vie du Prophète Mahomet*, 7-29 (R.G. Khoury) et 57-66 (M. Hinds). Sur une tentative d'analyse des couches de composition de la *Sīra*, v. R. Sellheim, « Prophet, Chalif und Geschichte » (référence en bibliographie).
8. V. **E.I.**2, I, 53-54, ʿAbd-Allāh Ibn Salām (J. Horovitz); IV, 857, Ḳaynuḳaʿ (A.J. Wensinck) et références.
9. *ʿāqib* : terme sud-arabique ancien attesté, bien que rarement, dans la documentation épigraphique, et qui désignait le représentant local du pouvoir central; le *sayyid* était traditionnellement le chef de tribu associé au pouvoir local. Dans l'état actuel de nos connaissances sur Naǧrān dans le Nord du Yémen, au début du 7e s. J.-C./1er s. h., et les sources musulmanes étant tardives, on ne peut, sur le pouvoir politique représenté à cette époque par le *ʿāqib*, que faire des suppositions. Dans le *Lisān al-ʿArab* Ibn Manẓūr, qui ne cite comme référence que le *ḥadīṯ* sur la délégation de Naǧrān, et étant donné le sens de la racine ʿQB en arabe, voit dans le *ʿāqib* un subordonné, un « suivant » du *sayyid.* Sur Naǧrān, v. chap. VII C. Robin, et XI A.F.L. Beeston, *in* J. Chelhod, *L'Arabie du Sud*, 1 ; v. également J.S. Trimingham, *Christianity*, pp. 294-307.
10. Les scribes [*sopherīm*] étaient chargés de veiller au texte de la Bible gardé au Temple, dans la Cour des Prêtres, et d'en assurer la copie conforme. On retrouve cette dénomination dans le Coran [**80**, 15] sous la forme du pluriel *safarah*. Les Pharisiens [*Perušīm* = « Séparés », « ascètes »] constituaient en Palestine, avant, pendant et après l'époque de Jésus, un mouvement de laïcs religieux nombreux et influents, centrés sur la stricte observance de la Loi de Moïse.
11. La numérotation des péricopes adoptée ici n'est pas celle des versets du texte, mais, pour notre étude comparative, celle des éléments de base du récit, auxquels correspondent ceux du

ḥadīṯ sur la lapidation des deux adultères, en particulier dans l'une de ses versions courtes traduite au début de cet article.
12. J. Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 194.
13. V. Irénée, *Cont. hér.*, III, 1.1.; Eusèbe, *Hist. Eccl.*, III, 1.1., III, 31.1-3 et V, 24.3.
14. V. A.-L. de Prémare, «Comme il est écrit», pp. 44-45.
15. Comparer Eusèbe, *Hist. Eccl.*, III, 1.1-3 (p. 97) et références.
16. V. A.-L. de Prémare, *op. cit.*, pp. 49-56 et références.
17. V. *Matthieu* **27**, 24 et *Daniel* **13**, 46; *Évangile de Pierre* 46-48; *Constit. Apost.* II, 37.3, 49.3 et 51.2.
18. V. à ce sujet R. Caspar, référence *infra*, dans la bibliographie.
19. V. Ulrich Becker, *infra* dans la bibliographie; J. Jérémias, *Théologie du N.-T.*, p. 285, note 282 et références.
20. V. Eusèbe, *Hist. Eccl.* III, 39.1-17; Irénée, *Cont. hér.* V, 33.4.
21. B.D. Ehrman, «Jesus and the Adulteress» [v. *infra*, bibliographie]. Je remercie Monsieur Elian Cuvillier, Professeur à la Faculté Libre de Théologie, Institut Protestant de Théologie de Montpellier, de m'avoir aimablement communiqué cet article et de m'avoir orienté. Sur Didyme l'Aveugle v. les références fournies par B.D. Ehrman, note (9); v. également coll. «Sources Chrétiennes», n° 83-85 et n° 233 et 244, Paris, Cerf.
22. Le texte grec de ce passage et sa traduction en anglais figurent dans l'article de B.D. Ehrman indiqué dans la note précédente, p. 25.
23. V. **E.I.**2, I, 1056, al-Barā' b. 'Āzib et 443-444, al-A'maš.
24. V. infra, Bibliographie, *Constitutions Apostoliques*.

BIBLIOGRAPHIE

'ABD-AL-RAZZĀQ Ibn Hammām al-Ṣan'ānī, *al-Muṣannaf*, éd. Š. Ḥ. al-A'ẓamī, Johannesburg, Mağlis 'Ilmī, 1392 h., 11 vol.
BECKER U., *Jesus und die Ehebrecherin*, Berlin, Alfred Topelmann, 1963, 8-74.
AL-BUḪĀRĪ Muḥammad, *al-Ṣaḥīḥ*, éd. al-Ḥalabī, Le Caire 1953-4, 4 vol. en 2 tomes.
BURTON J., *The Collection of the Qur'ān*, Cambridge University Press 1977.
CASPAR R., «Les versions arabes du dialogue entre le Catholicos Timothée I et le Calife al-Mahdī (IIe/VIIIe siècle)», *Islamochristiana*, P.I.S.A.I., Roma, n° 3 (1977) 107-175.
CHELHOD J. et al., *L'Arabie du Sud, Histoire et civilisation*, **1**; Paris, Maisonneuve & Larose 1984; chap. VII (C. Robin) et XI (A.F.L. Beeston).
Constitutions Apostoliques, Introd., texte crit., trad. et notes par M. Metzger, coll. «Sources Chrétiennes» n° 320, 329, 336; Paris, Cerf, 1985-7.
Chronique nestorienne de Séert, *Patrologia Orientalis*, XIII, 601-618.
EHRMAN B.D., «Jesus and the Adulteress», *New Testament Studies*, vol. 34 (1988), 24-44.
ENCYCLOPÉDIE DE L'ISLAM, nouvelle édition, Leiden, E.J. Brill — Paris, G.-P. Maisonneuve & Larose, 1975-1990.
EUSEBE de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, texte grec, trad. et annot. par G. Bardy, Index par P. Périchon; «Sources Chrétiennes» n° 31, 41, 55, 73; Paris, Cerf, 1952-1960.
Évangile de Pierre, Introd., texte critique, trad., comment., index par M.G. Mara, coll. «Sources Chrétiennes» n° 201; Paris, Cerf 1973.
IBN ḤANBAL Aḥmad, *Musnad* (éd. Le Caire, 1311 h.), réimpr. al-Ḥalabī 1313 h., 6 vol.
IBN HIŠĀM 'Abd-al-Malik, *Kitāb al-tīğān fī mulūk Ḥimyar* (éd. Ḥayderabād 1347 h.); réimpr. Ṣan'a, Markaz al-Dirāsāt wa l-Abḥāṯ al-Yamaniyya 1979. — v. aussi Ibn Isḥāq.
IBN ISḤĀQ Muḥammad, *Sīrat al-nabī*, recension d'IBN HIŠĀM ('Abd-al-Malik), (éd. M. M.-D. 'Abd al-Ḥamīd, Le Caire s.d. 4 vol); réimpr. Dār al-Fikr, 1981.
IBN AL-NADĪM Muḥammad, *al-Fihrist*, éd. Le Caire, 1 vol., s.d.
IBN SA'D Muḥammad, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, (éd. I. 'Abbās, Beyrouth, Dār Ṣādir 1957-8; 8 vol. + 1 vol. d'index); réimpr. 1985.
IRÉNÉE de Lyon, *Contre les hérésies*, trad. fse par A. Rousseau, Paris, Cerf 1984.
JÉRÉMIAS J., *Théologie du Nouveau Testament*, I. *La prédication de Jésus*, trad. fse, Paris, Cerf 1973.
La vie du Prophète Mahomet, [Colloque de Strasbourg 1980], Centre d'Études Supérieures Spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg; Paris, P.U.F., 1983.
MĀLIK Ibn Anas, *al-Muwaṭṭa'*, éd. M.F. 'Abd-al-Bāqī, Le Caire 1951, 2 vol.

MASSIGNON L., *Opera minora*, textes recueillis, classés et présentés par Y. Moubarac, Paris, P.U.F., t. I, 1969, pp. 550-572 : «La mubahala de Médine».

MUSLIM Ibn al-Ḥaǧǧāǧ, *al-Ṣaḥīḥ*, éd. al-Maṭba'a l-Miṣriyya (*Šarḥ al-Nawawī'* en marge), 12 vol.

DE PRÉMARE A.-L., «Comme il est écrit. L'histoire d'un texte», *Studia Islamica*, fasc. LXX (1989), 27-56.

AL-QURṬUBĪ Muḥammad, *al-Ǧāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, réimpr. Dār Iḥyā' al-Turāṯ al-'Arabī, Beyrouth, 1965-7, 20 vol.

SELLHEIM R., «Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muḥammed-Biographie des Ibn Isḥāq», *Orient*, XVIII-XIX (1965-6), 33-91.

AL-ṬĀBĀRĪ Abū-Ǧa'far Muḥammad, *Ǧāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, [= commentaire coranique], (éd. S. 'Alī et al-Saqqā' et collab., Le Caire 1954-7), réimpr. Dār al-Fikr, Beyrouth 1984; 30 vol. en 15 tomes.

AL-TABARĪ Abū-Ǧa'far Muḥammad, *Ta'rīḫ al-rusul wa l-mulūk*, éd. M.F. Ibrāhīm, Dār al-Ma'ārif, le Caire, 1960-1969, 9 vol. + 1 vol d'index; [= les *Annales*].

TRIMINGHAM J.S., *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Longman, London and New-York — Librairie du Liban, 1979.

WANSBROUGH J., *Quranic Studies, Sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford University Press 1977.

WATT W.M., *Mahomet à Médine*, trad. fse, Paris, Payot 1978.

YĀQŪT Ibn 'Alī al-Ḥamawī, *Iršād al-arīb fī ma'rifat al-adīb* [*Mu'ǧam al-udabā'*], éd. A.F. al-Rifā'ī, 1355-7 h., 20 vol.